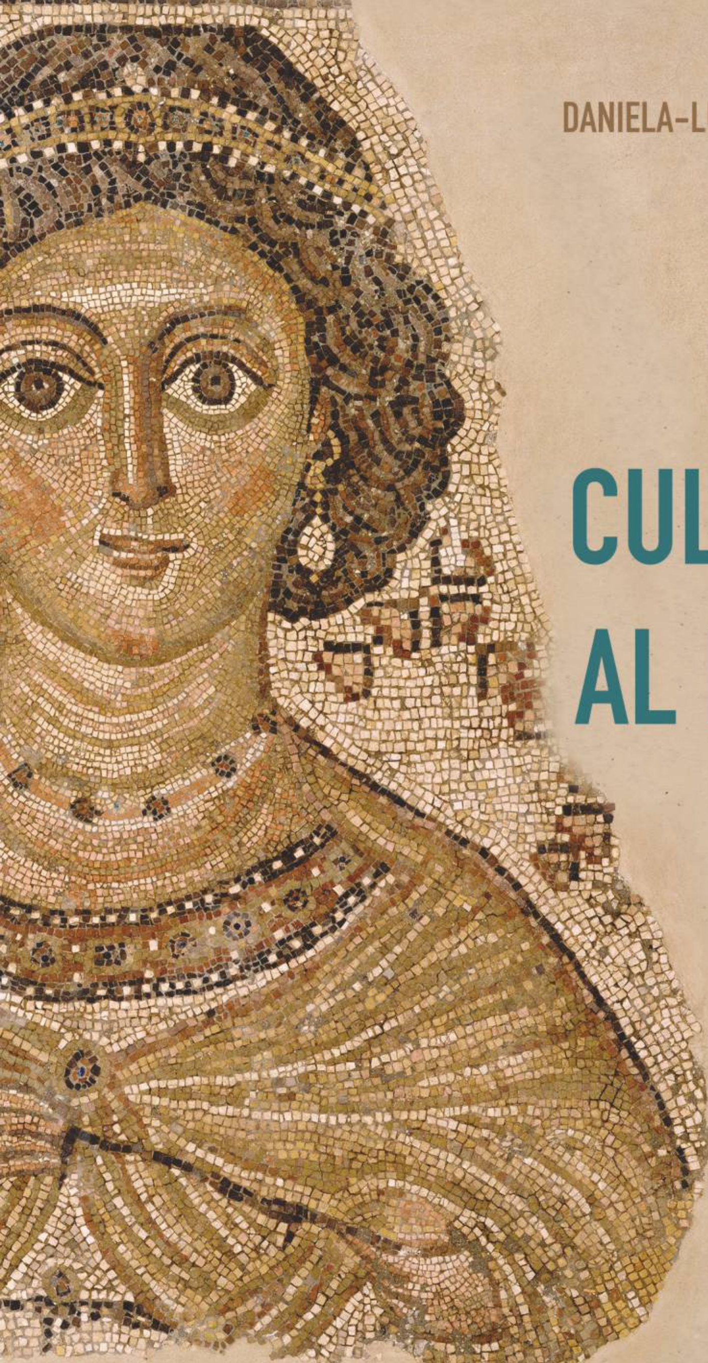


DANIELA-LUMINIȚA IVANOVICI

ROLUL CULTURAL AL FEMEII
ÎN PERIOADA DINASTIEI PALEOLOG

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

ROLUL CULTURAL AL FEMEII ÎN PERIOADA DINASTIEI PALEOLOG

Referenți științifici: Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Vasile Leb
Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel Gârdan

ISBN 978-606-37-2231-8

Tehnoredactare: Arhid. Dan-Grigore Văscu

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51, 400371, Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Daniela-Luminița Ivanovici

ROLUL CULTURAL AL FEMEII ÎN PERIOADA DINASTIEI PALEOLOG

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2024

Cuprins

Introducere

Perioada analizată în cadrul acestei teze de doctorat este cuprinsă între 1261-1453, când Imperiul Bizantin a fost condus de dinastia Paleolog. Am ales acest interval datorită unei întrebări care s-a ivit în timpul lecturilor avute despre înflorirea culturală din timpul ultimei dinastii bizantine: Au jucat vreun rol femeile în cadrul transformările culturale și a frământărilor religioase care au marcat ultimele două secole ale Imperiului Bizantin? Din această întrebare de cercetare s-au dezvoltat mai apoi obiectivele pe care le-am urmărit în cadrul acestei teze și pe care le voi detalia în paginile care urmează.

Un alt motiv care a stat la baza alegerii acestei teme este reprezentat de faptul că a fost puțin studiată în literatura istorică românească. După cum voi arăta în secțiunea consacrată stadiului cercetării actuale, deși s-a scris despre femeia bizantină, aceste lucrări fie au avut un caracter general (cu secțiuni scurte dedicate femeilor din perioada Paleologilor), fie au dezbătut situația femeilor din alte perioade ale istoriei bizantine. O situație asemănătoare se întâlnește și pe plan internațional, însă din altă perspectivă. Deși s-a scris despre femeile din perioada Paleologilor, cercetările se încadrează în două categorii: tratarea activităților împărăteselor sau axarea pe subiecte extrem de concise, cum ar fi documentele notariale ce menționează femei, aspecte legislative, etc. Însă, nicio lucrare nu a creat o imagine de ansamblu asupra femeii din perioada Paleologilor, care să acopere rolul social și cultural al împărăteselor, al

femeilor înrudite cu familia imperială, a celor din aristocrație și a celor simple, toate surprinse pe fundalul politic, religios și cultural al Bizanțului Paleologilor.

De aceea, în această cercetare, după cum reiese din titlu, central va fi „rolul cultural" al femeilor. Pentru evitarea oricăror ambiguități, voi preciza la ce anume face referire acest rol. El va avea în vedere două dimensiuni: cultura subiectivă și cultura exterioară (obiectivă). Prima încorporează credințele, valorile și tiparele exterioare de interacțiune socială și personală. Cultura obiectivă cuprinde mediul creat de om, cum ar fi: legislație, instituții politice și religioase, obiecte de artă și vestimentație.

Un ultim aspect important al subiectului de cercetare îl reprezintă actualitatea lui în cadrul discuțiilor contemporane privind rolul femeii în Biserică. Deși nu am ales să tratez perioada în care au activat diaconițele (care, de altfel, a fost amplu cercetată), prin cercetarea prezentă am urmărit să arăt motivele pentru care au existat poziționări negative la adresa femeii din partea unor teologi și autori creștini. De asemenea, am dorit să evidențiez cât este de greșită, metodologic vorbind, interpretarea trecutului prin intermediul unor grile de înțelegere contemporane. De aceea, în această lucrare nu m-am oprit doar la enumerarea bisericilor, operelor de artă și a mănăstirilor ctitorite de femei, ci am urmărit să surprind două aspecte importante: evoluția perspectivei Bisericii și a societății bizantine (și a femeii înseși) față de feminin, amândouă citite prin prisma ideilor provenite din filosofia și medicina antică. Între viziunile filosofice, medicale și teologice a

existat o continuă interacțiune, chiar dacă de multe ori la nivel inconștient. Argumentul pentru această poziționare este unul simplu și logic: nimeni nu poate să nu fie deloc influențat de societatea în care trăiește și de valorile ei.

În următoarele secțiuni vor fi detaliate toate aspectele ce țin de metodologie și de modul în care a fost gândită și structurată lucrarea. Se vor avea în vedere următoarele puncte: obiectivele principale ale cercetării, structura lucrării, metode de cercetare, terminologia utilizată, principalele izvoare folosite, stadiul actual al cercetării pe plan național și internațional, noutatea temei, însoțită de limitele cercetării.

1. Obiectivele cercetării

Obiectivul general al tezei, după cum am specificat mai sus, este identificarea rolului cultural al femeii în perioada cuprinsă între 1261-1453.

Din acest obiectiv general al lucrării rezultă câteva obiective secundare:

1. Analizarea implicării active a femeilor în evenimente importante din viața Bisericii din 1453-1261, în proiecte de ctitorire sau restaurare. Se vor avea în vedere participarea acestora la conflicte de natură religioasă (unirea cu Roma, schisma arsenită, bogomilismul, isihasmul) și în refacerea bisericilor și mănăstirilor aflate în paragină sau distruse.

2. Implicarea în viața intelectuală a Imperiului. Pentru realizarea acestui obiect a fost necesară analizarea sistemului educațional bizantin, în ce măsură femeile se bucurau de

educație și cum era percepută o intelectuală de către societate. Un punct important îl reprezintă și identificarea modalităților de participare la viața intelectuală a Bizanțului în perioada analizată.

3. Identificarea rolul politic al femeilor în Imperiu. Asupra acestui punct ne vom opri doar atunci când se va avea în vedere activitatea împărăteselor și a unor aristocrate din familii bizantine puternice.

4. Descrierea și analizarea sferei activităților maicilor din mănăstiri. Aici se va avea în vedere statutul acestora, pregătirea intelectuală, rolul mănăstirilor feminine, precum și drepturile de care maicile se bucurau, comparativ cu cele ale femeilor obișnuite.

5. Compararea situației intelectuale, politice și ecleziale a femeilor din această perioadă cu cea din perioadele anterioare și identificarea factorilor care au produs eventualele modificări.

2. Structura lucrării

Lucrarea este compusă din șapte capitole, fiecare constituit din mai multe secțiuni. În realizarea lor am aplicat metoda deductivă; am început cercetarea cu prezentarea situației generale a femeii bizantine până în secolul XIII, după care am analizat situația politică și religioasă a Imperiului Bizantin în timpul Paleologilor. În acest mod am pregătit decorul pentru punctul central al tezei, unde am adoptat aceeași metodă deductivă, începând analiza de la o perspectivă introductivă asupra situației sociale și culturale a femeii în vremea ultimei

dinastii bizantine și sfârșind cu cercetare unor puncte concrete. Toate aceste aspecte vor fi evidențiate în următoarele rânduri referitoare la structura tezei.

Capitolul I. Femeia bizantină în secolele IV-XIII. Este o secțiune de introducere în starea generală a femeii bizantine anterior perioadei de cercetare aferente acestei teze. De aceea, au fost avute în vedere aspecte care țin de rolul social, politic și cultural, care să se coreleze cu sensul pe care l-am oferit culturii și rolului cultural în paginile anterioare. Unul dintre obiectivele lucrării urmărește identificarea asemănărilor și deosebirilor privind statutul și rolul cultural al femeii din perioada Paleologilor. Acestea sunt ulterior comparate cu situația femeii bizantine din secolele anterioare. În conformitate cu aceste aspecte, principalele teme tratate în acest capitol au fost: statutul social și activitățile derulate de femei (permise și ilicite); vestimentația; accesul la puterea politică; definiția, rolul și formele patronajului cultural, femeia intelectuală și accesul la educație; familia și rolul mamei în pregătirea intelectuală a copiilor; legislația privind logodna, căsătoria și divorțul. Ultimul punct a constat în tratarea modului în care femeia a fost percepută de către filosofia și medicina antică și cum aceste viziuni au influențat parțial unele viziuni ale Părinților și scriitorilor bisericești socotite azi a fi „misogine".

Capitolul II. Situația politică, religioasă și culturală a Imperiului Bizantin în perioada Paleologilor. În această secțiune am dezbătut schimbările survenite după sfârșitul dinastiei Comnen, trăsăturile caracteristice ale Evului Mediu bizantin, urmate de analiza domniilor împăraților din familia Paleolog.

La aceste informații de natură politică am adăugat cele de ordin religios: isihasmul, schisma arsenită și încercările de unire cu Roma. Ultima parte a acestui capitol a fost un excurs în ceea ce a însemnat renașterea bizantină, produsele culturale, schimbările sociale rezultate și umaniștii cei mai de seamă.

Capitolul III. Statutul femeilor în perioada Paleologilor. Perspectivă generală. Acest capitol a urmat, în linii generale, aceeași structură ca prima secțiune. Prin urmare, au fost cercetate următoarele puncte: accesul la educație; aspecte privind nașterea, căsătoria și divorțul; viziunea bizantinilor asupra femeii; activități licite și ilicite; femei medici, unde, din cauza informațiilor puține din perioada Paleologilor, am recurs la cele din perioadele anterioare (antichitate, antichitatea târzie și începutul Evului Mediu); avortul și practicile magice puse pe seama femeilor; analizarea conceptului de „infirmitas sexus" în legislația civilă romană și bizantină. Deși teme ca femeile medici și „infirmitas sexus" ar fi putu fi tratate parțial în primul capitol al tezei, am optat să le analizez integral în această secțiune întrucât în perioada analizată informațiile sunt disparate, analizarea lor în două capitole distincte putând conduce la o înțelegere deficitară sau greu de urmărit.

Capitolul IV. Forme ale patronajului cultural feminin. După analiza asupra patronajului cultural și a multiplelor lui semnificații (realizată în capitolul I), această secțiune s-a concentrat strict asupra aportului adus de femeile din perioada Comnenilor și Paleologilor în materie de cultură, cu scurte referințe la implicarea socială și politică a împărăteselor. Au fost avute în vedere următoarele aspecte: patronajul cultural

al femeilor de la curtea imperială (cu accent pe participarea la cercurile literare); *theatra* (cercuri literare) în vremea Paleologilor. Am făcut apel la Comneni doar atunci când am dezbătut cercurile literare la care au participat femeile. Aceste cercuri au atins în acea perioadă maximul de înflorire și au slujit ca exemplu pentru cele din perioada Paleologilor.

Capitolul V. Rolul femeilor în disputele religioase. Aici am avut în vedere următoarele puncte: identificarea unor femei care fie s-au opus, fie au susținut politica religioasă imperială (proiectele de unire a Bisericii Bizantine cu cea romană, schisma arsenită); participarea la disputa isihastă, unde am optat să identific și să analizez numele acelora care s-au opus viziunii sfântului Grigorie Palama și a motivelor din spatele acestei poziționări. Prințesa Irina-Evloghia Comnena este singura despre care există mai multe informații privind lupta împotriva isihaștilor. De aceea, am dedicat un subcapitol vieții și evoluției ideilor ei religioase.

Capitolul VI. Aristocrația și patronajul cultural. Contribuțiile oamenilor de rând. Acest capitol s-a concentrat pe analizarea implicării femeilor în activități de ctitorire, restaurare și în proiecte literare. Am avut în vedere atât situația femeilor provenite din mediul aristocrat, cât și a celor din păturile inferioare ale societății (despre care avem puține informații). Implicarea lor în ctitorirea unor biserici și mănăstiri a fost analizată în contextul mai larg al schimbărilor survenite în urma cruciadei a IV-a și a luptelor cu turcii. De asemenea, am analizat felul în care femeia era reprezentată în epigramele ce însoțeau diverse donații și motivele pentru care

acestea erau oferite.. Teodora Raoulaina a reprezentat un model pentru exemplificarea modurilor în care femeile bizantine puteau susține financiar diverse proiecte literare.

Capitolul VII. Monahismul feminin în perioada Paleologilor. Acest capitol întregește analiza realizată asupra femeii bizantine. Dat fiind faptul că în întreaga istorie a Imperiului Bizantin mănăstirile au jucat un rol esențial pe plan cultural și religios, în acest capitol am urmărit să cercetez dacă mănăstirile feminine au contribuit în vreun fel la viața culturală din perioada Paleologilor și care era stilul de viață adoptat. De aceea, am urmărit următoarele puncte: situația vieții monahale feminine după cruciada a IV-a; nivelul intelectual al maicilor și drepturile de care se bucurau; viața intelectuală a mănăstirilor feminine comparativ cu cele de călugări; analizarea stilului de viață prin prisma a patru tipika realizate (sau create pentru ele) de către trei ctitore: împărăteasa Teodora Palaiologina, prințesa Irina-Evloghia și Teodora Synadena.

3. Metode de cercetare

Studierea rolului femeilor în Bizanț pare să dateze de la Edward Gibbon[1] și părerea lui proastă despre împărăteasa Teo-

[1] Istoric englez, a trăit între 1737-1794, fiind cunoscut în special pentru scrierea monumentală intitulată *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*. Ea conține relatarea evenimentelor petrecute între secolul II î. Hr. și căderea Constantinopolului din 1453. În lucrarea *The Transformation of „The Decline and Fall of the Roman Empire*”, David Womersley pledează pentru o înțelegere a istoriei lui Gibbon ca o scriere care se schimbă în timp. Angajamentul lui Gibbon, în primul său volum (1776), față de idealurile istoriografiei filozofice - cauzalitate

dora, după ce lecturase „Istoria secretă" a lui Procopie. Accentul pe studierea vieții unor persoane individuale, în special a împărăteselor, a dominat studierea femeii, începând cu lucrarea lui Charles Diehl (*Figuri bizantine*[2]) și până la *Împărătesele Bizanțului*[3], scrisă de Lynda Garland. În această perioadă însă, odată cu acceptarea feminismului în cercetarea academică, apar studii care încearcă să descopere femei care nu făceau parte din familia imperială, pe care le plasează în contextul legal și socio-economic bizantin și explorează aspectele practice ale vieții lor. La sfârșitul anilor 1980-1990 a avut loc o nouă schimbare de paradigmă, studierea femeii bizantine concentrându-se pe identificarea ideologiilor existente privitoare la ce însemna să fii femeie în Bizanț și cum o percepeau bizantinii înșiși[4].

Cercetările asupra femeii țin cont de faptul că societatea bizantină era una militară unde, inevitabil, bărbații dețineau rolurile importante, influența politică a femeilor fiind limi-

---

proporțională, narațiune grandioasă și detașare narativă - se transformă, în momentul în care scrie ultimele sale volume (1788), într-un nou interes față de miraculos, contingent și solidaritate. David Womersley, *The transformation of The decline and fall of the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 48–49. Traducerea în limba română a scrierii lui Gibbon: Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman: o antologie de la apogeul imperiului până la sfârșitul domniei lui Iustinian*, trad. Dan Hurmuzescu și Policarp Pîrvuloiu, Humanitas, Bucuresti, 2018.

2 Charles Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I, trad. Constantin Ionescu Boeru, Prietenii Cărții, București, 2002.

3 Lynda Garland, *Împărătesele Bizanțului: femeile și puterea în Bizanț între anii 1204-527*, trad. Maria Yvonne Băncilă și Damian Anfile, Nemira, București, 2014.

4 Liz James, „The Role of Women", în: *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Elizabeth Jeffreys et alii (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 643..

tată. Averil Cameron avertizează asupra pericolului de a ne lăsa „seduși" de cele câteva femei excepționale care au reușit să își depășească atât clasa socială, cât și genul. Autoarea utilizează trei modalități de cercetare pentru a identifica rolurile, activitatea și autoritatea femeii bizantine. Prima modalitate constă în identificarea referințelor întâmplătoare privind activitatea ei din sursele scrise, mai ales pe cele care apar spontan în narațiuni care nu au legătură directă cu femeile, remarci accidentale și observațiile răzlețe. A doua urmărește documentarea felului în care femeile știau să se folosească de drepturile legale pe care le aveau. A treia modalitate urmărește să contureze semnificația instituțiilor bisericești și a credinței creștine pentru femei[5].

Acest tip de metodologie depinde mai ales de posibilitatea recuperării unor nume și a informaților biografice. De aceea, această metodă funcționează pentru perioadele unde avem la dispoziție nume și biografii. Însă, pentru studiile bizantine, ea nu oferă cele mai bune rezultate din cauza faptului că nu au supraviețuit multe informații. Cunoaștem doar câteva femei bizantine ale căror texte ni s-au păstrat; de cele mai multe ori nu deținem informații de bază precum ziua nașterii și a morții. De aceea, a ne rezuma în cercetare doar la reconstituirea vieții unor femei nu este îndeajuns pentru a avea o imagine completă asupra problematicii dezbătute.

Liz James consideră „genul" ca fiind al treilea stadiu al dezvoltării metodelor de cercetare privitoare la rolul femeii în

[5] Averil Cameron, Amélie Kuhrt, *Images of women in antiquity*, Routledge, London, 1993, p. 168.

istorie. Ca metodă de cercetare, genul se referă la diferențele dintre bărbați și femei privite din perspectiva diferențelor create de societate mai degrabă decât a diferențelor de ordin biologic. Astfel, se deschide posibilitatea integrării femeii și a bărbatului în orice tip de subiect, fără a mai trata femeile ca o categorie de sine stătătoare. Genul ne invită să privim lumea nu în termeni de „bărbați" și „femei", ci în termeni de „masculinitate" și „feminitate" și ce consideră societatea a fi adecvat pentru fiecare dintre ele[6]. El poate fi folosit pentru explorarea structurilor, sistemelor care le-au făcut pe femei să „stea la locul lor", scoțând la iveală modul în care bizantinii și-au gândit lumea. Această metodă a fost pusă în aplicare de Susan Ashbrook Harvey în studiile de hagiografie[7]. Conform acesteia, hagiografia nu oferă doar o relatare istorică a vieții femeilor, ci și o construcție culturală ce ne permite să vedem că o sfântă nu este la fel ca un sfânt din motive ce le depășesc

[6] L. James, „The Role of Women", p. xvii.

[7] A se vedea, de pildă, studiile: Susan Ashbrook Harvey, „On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition", în Dale B Martin, Patricia Cox Miller (ed.), *The cultural turn in Late Ancient studies: gender, asceticism, and historiography*, Duke University Press, Durham, 2005, pp. 63–86; Susan Ashbrook Harvey, „Housekeeping:: An Ascetic Theme in Late Antiquity", în *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, Catholic University of America Press, Washington, 2011, pp. 134–154; Sebastian P. Brock, Susan Ashbrook Harvey, *Holy women of the Syrian Orient* (Transformation of the classical heritage 13), University of California Press, Berkeley, 2008; Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and society in crisis John of Ephesus and the Lives of the Eastern saints*, vol. 18 (Transformation of the classical heritage), University of California Press, Berkeley, 1990; Susan Ashbrook Harvey, *Theodora the believing queen: a study in Syriac historiographical tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2011; Susan Ashbrook Harvey, *Bride of Blood, Bride of Light: Biblical Women as Images of Church in Jacob of Serug*, Gorgias Press, Piscataway, 2009.

pe cele legate de genul diferit. Ceea ce putem face în acest caz este să ne uităm la locul femeilor în societate, rolurile femeilor, ideile ce stau la baza imaginii femeii „bune" sau „rele" și la construcția culturală „femeie", mai degrabă decât să ne raportăm doar la persoane individuale[8].

În ceea ce privește materialul documentar, avem câteva acte de proprietate, puține documente personale, însă nu au supraviețuit arhivele parohiale, iar caracterul cronicilor, vieților sfinților și a documentelor legale pe care le avem azi limitează drastic cercetarea femeii. Ele au în comun același element: autori care notează cele mai ieșite din comun și miraculoase aspecte ale vieții femeilor și nu activitățile de zi cu zi. Acestea fac mai ușoară documentarea femeilor posesoare a unei bogății neobișnuite și a membrilor familiei imperiale, lăsând deoparte femeile obișnuite. Sursele oferă puține informații despre zona rurală, unde marea majoritate a populației a lucrat și și-a trăit viața. Textele hagiografice și monastice aruncă o oarecare lumină, însă probabil nu vom putea niciodată să reconstituim viața oamenilor săraci din satele bizantine. Cele care provin din aceste zone și au fost amintite în documente sunt atipice și rare; sunt femei care pot folosi documente scrise, pot să își înregistreze cererile și își pot apăra proprietățile, participă la viața Bisericii și se ocupă de educația copiilor. Cu siguranță, ele nu sunt soțiile și fiicele fermierilor săraci și fără carte; unele cunosc viața monastică, altele instituțiile urbane, majoritatea

[8] Susan Ashbrook Harvey, „Women in early Byzantine hagiography: reversing the story", în Lynda L Coon et al. (ed.), *The Gentle strength: historical perspectives on women in Christianity*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1990, pp. 36–59.

fiind conștiente de drepturile pe care legea le oferă. Acestea sunt informațiile pe care documentele pe care le avem ni le pot pune la dispoziție.

Femeile din zona urbană sunt mult mai des amintite în înregistrările orașelor, aici fiind menționate și cele care fac parte din pătura săracă[9]. Ele apar în mulțimea care participă la cursele din Hipodrom, la procesiunile civile și religioase, participă la execuțiile publice, la distribuirea de mâncare în scopuri caritabile, sau chiar la răscoale și jafuri. Vizibilitatea femeilor din orașe, mai ales a celor din capitală, evidențiază preponderența vieții citadine în Bizanț. Bogăția și oferirea mai multor facilități și instituții au continuat să îi atragă pe oamenii din zonele rurale, care veneau la școli, spitale, biserici, pentru a ocupa funcții administrative, pentru negoț, sau pentru a se angaja în casele unor nobili, în clădiri publice și în locuri de divertisment. Constantinopolul era singurul megalopolis care oferea o varietate largă de oportunități; orașele provinciale, porturile, orașele mici constituiau și ele „oaze" de atracție pentru cei ce căutau un nou început.

Supraviețuirea unor instituții și obiceiuri orășenești vechi a influențat comportamentul femeilor din acest mediu. Ele participau la curse, pantomimă, teatru și alte forme de divertisment, vizitau băile, ajungând chiar și să lucreze aici ca îngrijitoare. Alte roluri publice pentru femei, ca medici sau moașe, au fost permise deoarece se considera inadecvat ca un bărbat să se ocupe de problemele fizice feminine[10].

---

[9] A. Cameron, A. Kuhrt, *Images of women in antiquity*, p. 168.

[10] A. Cameron, A. Kuhrt, *Images of women in antiquity*, p. 169.

Aceste diferite modalități de cercetare ne oferă destul de multe informații privind femeia bizantină. Cel mai important lucru pentru înțelegerea rolului acesteia este faptul că toate informațiile de care dispunem provin din surse redactate de bărbați. Despre femei se tinde să se scrie, mai degrabă decât să aibă ele o voce proprie, astfel că mențiónările istorice trebuie privite din această perspectivă. De aceea, în cercetarea noastră, nu doar vom citi și privi la ceea ce sursele ne spun despre femei ci, mai ales, vom fi atenți la ceea ce nu ne spun și influența care colorează perceperea lor[11].

Ca metode de cercetare concrete, vor fi utilizate atât cercetarea directă a izvoarelor istorice pe care le avem la dispoziție, cât și metode indirecte de stabilire a faptelor și evenimentelor istorice, cum sunt: metoda filologică, metoda genealogică și cea comparativă. Metoda filologică am utilizat-o atunci când am analizat evoluția unor termeni (cum este cel folosit pentru femeia-medic), în discuțiile despre documente notariale semnate de femei și scrierile redactate de ele (corespondența stareței Irina-Evloghia). Prin utilizarea acestei metode am putut observa cel mai bine gradul de pregătire intelectuală a femeilor din perioada supusă cercetării.

Metoda genealogică a fost utilizată în situațiile în care relațiile de rudenie dintre personajele istorice au permis evidențierea modului în care membrii unei familii se ajută unii pe ceilalți pentru a evolua social și economic. Ultima metodă, cea comparativă, a fost folosită cel mai des în cercetarea prezentă din cauza lipsei unor surse sau a insuficienței lor.

[11] L. James, „The Role of Women", p. 644.

4. Delimitare terminologică

În această secțiune vom analiza ce anume se înțelege prin termenii „bizantin", „Bizanț", când au început să fie folosiți și dacă e potrivit să îi utilizăm în cercetarea noastră. O analiză asemănătoare vom face și în ceea ce privește termenul „cultură" care, deși pare comun, este unul dintre cei mai problematici atunci când vine vorba de cercetarea istorică.

Termenul „bizantin", „Imperiul bizantin" este de natură convențională, folosit îndeosebi pentru denumirea părții răsăritene a Imperiului Roman și a locuitorilor ei. El a apărut pentru prima dată la Hieronymus Wolf (1516-1580)[12]. Înainte de această menționare occidentală, titulatura „Byzantii imperator" a fost folosită de Costanzo da Ferrara[13] atunci când a realizat portretul lui Mahomed al II-lea (1481). Numele provine de la denumirea cetății Byzantion, pe care Constantin cel Mare[14] a lărgit-o, creând aici noua capitală ce s-a numit Con-

---

[12] Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991, p. 344.

[13] Diether Roderich Reinsch, „Defining Byzantine Culture", în: *Byzantine Culture. Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' held on the occasion of Istanbul being European Cultural Capital 2010 Istanbul, May 21–23 2010*, Dean Sakel (ed.), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014, p. 2.

[14] Pentru detalii asupra domniei împăratului Constantin, a se consulta Nicolae Chifăr, Daniel Buda (ed.), *Împăratul Constantin cel Mare și viziunea sa asupra vieții sociale, politice, religioase și culturale a Imperiului Roman:*, Andreiana Astra Museum, Sibiu, 2013; Aniela Alexandrescu, *Politica religioasă a împăratului Constantin cel Mare*, Măiastra, Târgu-Jiu, 2010; Daniel Buda, „Despre planul lui Constantin cel Mare de a construi locașuri de cult creștine pornind de la situația din Antiohia", în Laurențiu Streza et al. (ed.), *Credință și libertate. Coordonatele politicii religioase creștine a împăratului Constantin cel Mare*, Andreiană. Astra Museum, Sibiu, 2013;

stantinopol. Autorii bizantini din secolul XV și-au denumit orașul Byzantion, însă numele oficial era cel de mai sus. Locuitorii nu au extins acest nume asupra întregului teritoriu al Imperiului, care era numit „Imperiul Romanilor". Bizantini pentru ei erau doar locuitorii capitalei[15]. Însă, locuitorii Imperiului se numeau pe ei înșiși romei[16].

Termenul „cultură" este de origine latină (cultura) și derivă din verbul „colere", care înseamnă „a îngriji", „a cultiva" sau „a ara pământul". Alăturat unor substantive ca „ager", dă naștere substantivului „agricultura", care literal înseamnă „a cultiva câmpul". Un alt subiect al verbului „colere" este „animus" (caracter), în acest caz, expresia referindu-se la cultivarea caracterului uman. Observăm, deci, că substantivul latin „cultura" poate fi asociat cu educația și perfecționarea.

Analiza terminologică nu are prea multe dificultăți, sensul termenului și a asocierilor posibile fiind clar. Însă, în momentul în care pășim pe terenul antropologiei, situația devine complexă[17]. Ce anume se înțelege prin cultură diferă de la cercetător

Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare* (Popoare, culturi, civilizații), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982; Bogdan Ivanov, „Teologia politică a împăratului Constantin cel Mare", *Tabor* 5 (2013); Emilian Popescu, Mihai-Ovidiu Cățoi (ed.), *Cruce și misiune: Sfinții Împărați Constantin și Elena - promotori al libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. I, Basilica, București, 2013; Emilian Popescu, Viorel Ioniță (ed.), *Cruce și misiune: Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. II, Basilica, București, 2013.

15 A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 344.

16 Aleksandr Petrovich Kazhdan, Annabel Jane Wharton, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 1.

17 Michael Minkov, „The Concept of Culture", în: *Cross-Cultural Analysis: The Science and Art of Comparing the World's Modern Societies and Their Cultures*, SAGE

la cercetător, pe această temă existând numeroase clasificări. Theodore Singelis, Michael Bond, William Sharkey și Chris Siu Yiu Lai vorbesc despre două tipuri de cultură: una care rezidă în interiorul oamenilor, și alta exterioară lor[18]. Primul tip reprezintă ceea ce Harry Triandis numea „cultură subiectivă[19]" sau, conform lui Geert Hofstede, „software-ul" minții umane: credințe, valori și tipare interioare de interacțiune[20]. Al doilea tip se referă la mediul creat de om, care poate cuprinde tot ceea ce oamenii au inventat, inclusiv instituțiile și artele. O altă clasificare este cea făcută de Ronald Rohner, care diferențiază între cultură ca sistem de credințe și cultură ca set de semnificații[21]. Alți cercetători atribuie culturii fie o existență independentă, fie o consideră un construct subiectiv al minții umane.

Cultura subiectivă este privită ca ceva invizibil ce rezidă în mintea umană. Geert Hofstede a introdus metafora culturii ca programare mentală sau software al minții. El subliniază însă că nu toate elementele programării mentale colective pot fi socotite ca fiind „cultură". De exemplu, identitățile individuale sau colective nu trebuie clasificate drept elemente

---

Publications, Inc., Thousand Oaks, 2013, p. 10.

[18] Theodore M. Singelis et al., „Unpackaging culture's influence on self-esteem and embarrassability", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 30 (1999), p. 317.

[19] Harry Charalambos Triandis, *The analysis of subjective culture*, Wiley-Interscience, New York, 1972.

[20] Geert Hofstede et al., *Cultures and organizations software of the mind; intercultural cooperation and its importance for survival*, 3, McGraw-Hill, New York, 2010, p. 5.

[21] Ronald Rohner, „Toward a Conception of Culture for Cross-Cultural Psychology", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 15 (1984), pp. 111–138.

culturale[22]. Ele oferă răspuns la întrebarea „Cine suntem?", „Care e locul meu în lume?". În interiorul unei populații care împărtășește valori culturale similare, dar care adoptă identități diferite, pot izbucni conflicte sau lupte interne. Pornind de la această idee, de obicei se distinge între denominațiunea religioasă (identitatea religioasă) și cultură[23].

Cultura obiectivă este creată de om și exterioară lui. În această categorie intră: obiectele de artă, îmbrăcămintea, instrumentele de muncă și construcțiile rezidențiale, care sunt analizate de etnografi. Instituțiile, precum sistemele maritale, legile (inclusiv sistemele de moștenire), instituțiile politice și religioase, sunt constituite din elemente invizibile ale culturii obiective[24].

Cultura ca sistem de comportamente. Potrivit lui Donald Brown, „cultura constă în tiparele convenționale de gândire, activitate și vestigii care trec de la o generație la alta[25]". Astfel, dacă într-o societate există un tipar de activitate, cum ar fi cultivarea orezului, acesta face parte din cultura ei. Însă, nu toți antropologii sunt de acord cu această viziune, unii dintre ei disociind comportamentul de scopul culturii, primul urmând întotdeauna ultimului. Definițiile recente ale culturii diferențiază mai clar între comportament în sine și valorile abstracte, credințele și percepțiile asupra lumii care trec din-

[22] Geert Hofstede et al., *Cultures and organizations software of the mind; intercultural cooperation and its importance for survival*, p. 6.

[23] M. Minkov, „The Concept of Culture", p. 13.

[24] M. Minkov, „The Concept of Culture", p. 14.

[25] Donald E. Brown, „Human Universals, Human Nature & Human Culture", *Daedalus* 133, 4 (2004), The MIT Press, p. 52.

colo de comportament. Astfel, cultura nu reprezintă comportamentul observabil, ci mai degrabă valorile și credințele pe care oamenii le folosesc pentru interpretarea experienței, care generează comportamentul și se reflectă în el[26].

Cultura ca set de înțelesuri. Antropologul american Clifford Geertz este cel mai cunoscut susținător al ideii că înțelesurile sunt centrale pentru definirea culturii. Dusă la extrem, această poziție poate reduce drastic conținutul și scopul acesteia. Cultura este tratată ca un univers simbolic de gesturi și interpretări ale lor în contexte date, în timp ce interpretările rezultate din comparațiile culturale sunt socotite suspecte[27]. Cultura nu reprezintă doar un sistem de semnificații, însă există multe motive pentru a fi interesați de sensurile pe care o anumită cultură le atașează unui concept sau comportament[28].

Cultura ca fenomen independent. Când antropologii spun despre cultură că are o existență de sine stătătoare, ei se referă la faptul că poate fi studiată independent de agenții ei, oamenii. Astăzi, colecțiile de valori individuale, credințe, atitudini, aspecte ale personalității reprezintă unul dintre cele mai importante moduri de abordare ale culturii.

Cultura, construct subiectiv al minții umane. Potrivit lui Percy Williams Bridgman, un construct nu este altceva decât un set de operații; cu alte cuvinte, concepte precum inteligența, motivația sau cultura sunt sinonime cu modalitățile prin care

26 M. Minkov, „The Concept of Culture", p. 14.

27 Clifford Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, New York, 1973, p. 48.

28 M. Minkov, „The Concept of Culture", p. 15.

sunt analizate[29]. De exemplu, definiția dată de Edwin Boring inteligenței („inteligența reprezintă ceea ce testele testează[30]") este o ilustrare clasică a credinței că noțiunile sunt determinate de felul în care sunt măsurate[31].

Termenul „cultură" face astfel referire la toate formele și rezultatele activității umane: tipuri de producție, mâncare, îmbrăcăminte și adăpost, care constituie aspectele materiale ale vieții; comportamentul și normele lui – etica și legile juridice, la fel și ritualurile ceremoniale și religioase; educația ca metodă de transmitere a normativului; viața spirituală – artele vizuale, literatura, muzica, știința, filosofia și teologia. Termenul „cultură" și „civilizație" sunt folosiți ca sinonime în privința Bizanțului.

Pentru mult timp, cultura bizantină a fost socotită ca o aglomerare mecanică a unor fenomene independente. În lucrarea clasică a lui Steven Runciman, „Civilizația bizantină[32]", guvernarea și legislația, viața socială, Biserica și monahismul, literatura, știința și arta sunt tratate pe secțiuni independente, fără o conexiune între ele. Prima încercare de integrare într-un tot a diverselor aspecte ale culturii bizantine a fost făcută de Herbert Hunger în lucrarea *Reich der neuen Mitte*[33],

---

29 Percy W. Bridgman, *The logic of modern physics*, Macmillan, New York, 1927, p. 5.

30 Edwin G. Boring, „Intelligence as the Tests Test It", *New Republic* 36 (1923), p. 37.

31 M. Minkov, „The Concept of Culture", p. 16.

32 Steven Runciman, *Byzantine civilization*, Barnes & Nobel, New York, 1994.

33 Herbert Hunger, *Reich der neuen Mitte: der Christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Verlag Styria, Graz, 1965.

structura acesteia fiind mai apoi imitată de cei ce au tratat acest subiect.

În cazul în care cultura bizantină nu reprezintă un conglomerat de elemente, ci are o structură unitară, întrebarea care se pune privește natura ei. Herbert Hunger considera cultura bizantină ca fiind o civilizație antică în proces de transformare într-una creștină[34]. În viziunea lui Hans G. Beck, cultura bizantină a fost determinată de rolul Statului, care a creat atmosfera unui ortodoxii politice și a lăsat puțin spațiu pentru nonconformism. El consideră că teologia și literatura sunt oglinda acestei uniformități teologice și ideologice[35].

Alexander Kazhdan, spre deosebire de H. G. Beck, a pornit de la ideea că grupările sociale (numite de el „microstructuri") au avut în Bizanț un rol mai puțin proeminent decât cel din Apus, iar legăturile familiale erau puternice și stabile[36]. Acest fapt a contribuit la dezvoltarea individualismului care, lipsit de sprijinul unei ierarhii sau grupări sociale, a dus la nașterea puterii Statului și a devenit „un individualism lipsit de libertate"[37].

Dietrich R. Reinsch consideră că semiotica oferă principiile de bază pentru a putea înțelege fenomenul cultural bizantin în întregul său. Conform studiilor din acest domeniu, există

[34] Herbert Hunger, *Reich der neuen Mitte: der Christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Verlag Styria, Graz, 1965, pp. 7–8.

[35] Hans Georg Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Beck, München, 1978, pp. 11–29.

[36] Alexander Kazhdan, Anthony Cutler, „Continuity and discontinuity in Byzantine History", *Byzantion* 52 (1982), Peeters Publishers, pp. 447–448.

[37] A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 562.

o legătură sistemică între trei câmpuri principale: cultura socială, care se referă la societate și instituțiile ei; cultura materială, adică civilizația și artefactele ei materiale; cultura mentalităților (mentalitatea, alături de convențiile și codurile ei)[38].

În fiecare cultură, elementele tradiționale (ca moștenire) coexistă cu inovațiile. La fel este și în cazul Bizanțului, unde această problemă a fost larg discutată. Günter Weiss a înaintat ipoteza potrivit căreia cultura bizantină este rezultatul amestecului dintre elementelor antice grecești și romane[39], care încă este des întâlnită și azi. În acest sens, Arnold Toynbee accentuează „antiteza dintre spiritul bizantin și cel elen" exprimat în fenomene ca „proskynesis", vestimentație, arhitectură, artele vizuale[40]. Această antiteză ar putea fi explicată prin viziunea lui Beck privind Statul atotputernic și ortodoxia politică, însă Averincev interpretează elementele non-grecești ale culturii bizantine ca fiind orientale și provenind din Sfânta Scriptură.

Atât Wiess, cât și Toynbee, în ciuda dezacordului, tratează cultura bizantină unitar, fie ea moștenită din antichitate sau înlocuind antichitatea. Alexander Kazhdan privește problema dintr-un alt unghi, raportându-se la cultura bizantină istoric și nu metafizic. El recunoaște declinul civilizației urbane, criza culturală și renașterea ulterioară, iar tradiția an-

---

[38] D.R. Reinsch, „Defining Byzantine Culture", p. 3.

[39] A fost dezvoltată în Günter Weiss, „Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur", *Historische Zeitschrift* 224, 1 (1977), De Gruyter Oldenbourg, pp. 529–560.

[40] Arnold Joseph Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his world*, Oxford University Press, London; New York, 1973, p. 543.

tică nu reprezintă doar o comoară moștenită[41], ci o bogăție aproape pierdută, dar mai apoi redobândită[42].

Deși o unitate, cultura bizantină este departe de uniformitate deplină ci, din contră, îi este tipică o permanentă ambivalență, o contradicție internă, așa cum se întâmplă în interiorul fiecărei civilizații. Această ambivalență a fost cauzată de mai mulți factori: opoziția forțelor centripete și centrifuge, adică cele dintre capitală și provincie, sau un ascetism rigid și o abordare tolerantă a vieții, totalitarism și nonconformism, conflictele etnice, lingvistice și religioase etc[43].

Istoriografie

Această secțiune va avea în vedere o analiză critică a principalelor lucrări care tratează femeile din perioada Paleologilor atât pe plan național, cât și internațional. De asemenea, vor fi avute în vedere și principalele izvoare bizantine directe pe care le avem la dispoziție pentru această cercetare. Sur-

41 Nicolae Iorga, în lucrarea devenită clasică, *Bizanț după Bizanț*, a demonstrat cum cultura bizantină a supraviețuit și după anul 1453 prin anexarea unor „forme de civilizație" provenite din Transilvania, Polonia sau Moldova, care mai apoi au fost transmise în Apus. A se vedea pe larg Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, trad. Liliana Iorga-Pippidi, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 6. Tot el a întreprins monumentala muncă de a scrie o istorie a Bizanțului centrată doar în jurul izvoarelor, Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine: imperiul și civilizația: după izvoare*, trad. Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

42 Aleksandr Petrovich Kazhdan, Simon Franklin, *Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 1–22.

43 A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 562.

sele secundare avute în vedere în cadrul acestei prezentări critice provin din perioada 2012-2022, cu puține excepții doar atunci când e vorba de lucrări de referință Am ales să supun analizei doar acele lucrări care tratează strict femeia din perioada Paleologilor și nu pe acelea care au un caracter general sau tratează alte perioade istorice. Tipurile de surse secundare abordate sunt studii (publicate în reviste sau volume colective) și cărți. Un alt punct important de menționat este că nu vor fi dezbătute traducerile care au apărut în română, ci doar menționate, acolo unde e cazul.

1. Stadiul cercetării actuale

1.1. Stadiul cercetării pe plan național

În spațiul românesc, în ultimii ani a crescut interesul pentru studiul femeii bizantine în special prin traducerile unor lucrări de referință ca *Împărătesele Bizanțului* (Lynda Garland)[44] sau *Împărătese în purpură pe tronul Bizanțului medieval* (Judith Herrin)[45]. Însă, după cum se observă lesne din titluri, acestea tratează doar viața și activitatea unora dintre cele mai importante împărătese, însă niciuna din dinastia Paleolog. Am amintit aceste traduceri deoarece ele reflectă preocupările cercetătorilor români privind femeia bizantină. Până în prezent nu există o cercetare, studiu sau carte, care să trateze vreun aspect privind activitățile și interesele vreunei femei din perioada 1261-1453.

O cercetare dedicată renașterii din vremea Paleologilor este cea coordonată de Vasile-Adrian Carabă și Ionuț-Alexandru Tudorie, numită *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1161-1453) sub influența polemicii*[46]. Studiile cuprinse în acest volum surprind detaliat tumultul discuțiilor filosofice și religioase în jurul subiectelor controversate ale unirii cu Roma, influențele lui Platon și Aristotel asupra dis-

[44] Lynda Garland, *Împărătesele Bizanțului*.

[45] Judith Herrin, *Împărătese în purpură pe tronul Bizanțului medieval*, trad. Mihai Moroiu, Baroque Books & Art, 2022.

[46] Vasile Carabă, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, Editura Universității din București, București, 2014.

cursului filosofic sau a disputei dintre Varlaam și sfântul Grigorie Palama. Însă, în tot acest tablou nu sunt menționate deloc femeile. Această absență este de înțeles întrucât ele, din cauza pregătirii intelectuale slabe, nu au luat parte prin scrieri la polemicile vremii.

O altă lucrare, *Portret de femeie bizantină*, realizată de Mihaela Mănescu, este o scriere care tratează în ansamblu femeia, surprinzând teme ca: statutul femeii în societatea bizantină, condiția ei la curtea imperială, activitatea spirituală, slujirea diaconițelor, căsătoria, viața de familie, sfintele bizantine sau femeia în scrierile Sfinților Părinți. Ultimul capitol, „Rolul femeii în cultura Imperiului Bizantin[47]”, are doar cinci pagini, singurele femei din perioada Paleologilor amintite sporadic fiind împărăteasa Teodora Paleologina, Teodora Raoulaina și Irina-Evloghia.

1.2. Stadiul cercetării pe plan internațional

Cea care a scris cel mai mult despre femeile din perioada Paleologilor este Petra Melichar. Principala ei lucrare, *Empresses of Late Byzantium. Foreign Brides, Mediators and pious Women*[48], este împărțită în două secțiuni: prima care tratează viețile celor 15 împărătese din dinastia Paleolog și cea de-a doua parte intitulată „Roluri și ritualuri”. Aceasta este o ana-

[47] Mihaela Lorelai Mănescu, *Portret de femeie bizantină*, Sinergii, București, 2008, pp. 329–334.

[48] Petra Melichar, *Empresses of Late Byzantium: Foreign Brides, Mediators and Pious Women.*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M., 2019.

liză generală a modului în care aceste femei au acționat în contextul politic și cultural mai larg în care au trăit. Din punct de vedere teoretic și metodologic, o astfel de abordare este oarecum conservatoare. Prin concentrarea asupra biografiilor unor membri individuali ai elitei politice, cartea reintroduce o teorie a istoriei marilor femei din care studiile bizantine au început abia recent să se desprindă. Cu toate acestea, datorită distilării biografiilor femeilor bizantine printr-o lectură detaliată și cuprinzătoare a surselor primare și secundare, volumul este o completare valoroasă a bibliografiei tot mai numeroase despre femeile de elită. Această carte este succesoare a lucrării lui Donald Nicol, *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500*[49]. În timp ce Nicol și Melichar acoperă unele dintre aceleași femei (Ana de Savoia, Yolanda de Montferrat și Irina Asanina Kantakouzene, de exemplu), există două diferențe substanțiale. Cea mai evidentă este includerea părții a II-a, „Roluri și ritualuri", care nu are un echivalent în lucrarea lui Nicol. Există, de asemenea, o diferență de metodă, căci în timp ce Nicol oferă narațiuni aparent complete, Melichar este mult mai atentă la lacunele din arhiva istorică, subliniind la fel de frecvent ceea ce se știe despre aceste femei ca și ceea ce este necunoscut.

Petra Melichar nu s-a oprit însă doar la studierea rolului împărăteselor, ci a abordat și alte categorii în studiul „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond[50]" (apărut

[49] Donald Nicol, *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[50] Petra Melichar, „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 409–416.

în volumul *Female Founders in Byzantium and Beyond*). Aici ea a avut în vedere șase femei care au adoptat poziții diferite fie vis-à-vis de politica imperială, fie de cea religioasă. E vorba de Marta Paleologina, Teodora Raoulaina (ambele implicate în schisma arsenită și anti-unioniste), împărăteasa Teodora Palaiologina și politica ei pro-unionistă, stareța Irina-Evloghia și anti-isihasmul. Ultima abordată a fost Ana Anachoutlou Komnene, care a încălcat voturile monahale și a preluat conducerea Trebizondei între 1340-1341. Informațiile oferite sunt puține, însă prin noutatea și sursele primare și secundare folosite deschid noi perspective de cercetare a femeilor mai puțin cunoscute din bogata istorie a perioadei Paleologilor.

În același volum, *Female founders in Byzantium and Beyond*, mai există două studii importante publicate de Alexander Riehle, „Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin[51]" și de Alice-Mary Talbot, „Female patronage in the Palaiologan era: icons, minor arts and manuscripts[52]". Primul prezintă biografia Teodorei Raoulaina, cu accent pe mediul cultural în care a trăit, pe activitățile de susținere a unor literați bizantini și de colecționare sau transcriere a unor manuscrise. Studiul realizat de Alice-Mary Talbot este important datorită numelor mai puțin cunoscute de femei donatoare pe care le scoate la lumină. Deși ele fac parte doar din aristocrație, această lucrare

[51] Alexander Riehle, „Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 299–316.

[52] Alice-Mary Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era: Icons, Minor Arts and Manuscripts", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 259–274.

se îndepărtează de alte studii consacrate femeii bizantine care au în prim-plan doar pe femeile din familia imperială.

Alice Mary-Talbot mai are câteva cercetări unde atinge și teme care privesc femeia din perioada Paleologilor. Prima este *Varieties of monastic experiences in Byzantium, 800-1453*[53], care conține și câteva informații privind organizarea mănăstirilor feminine din sec. XIII-XV. Un alt studiu, „Bluestocking nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium[54]", aduce mai multe informații decât lucrarea precedentă în privința pregătirii intelectuale a maicilor și a existenței bibliotecilor în mănăstirile feminine.

Despre legăturile pe care o intelectuală ca Teodora Raoulaina le-a avut cu elita culturală bizantină vorbește fragmentar Costas Constantinides în lucrarea *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth Centuries*[55]. Deși autorul nu a consacrat o secțiune special pentru activitatea femeilor, ocazional amintește de legăturile care au existat între ele și diverși umaniști bizantini. Cel mai des menționată este Teodora Raoulaina. Interesul pentru viața și activitățile acesteia a crescut mai ales în ultimii ani prin publicarea unor studii ca cel al Fevroniei Nousia, „Theodora Raoulaina`s Au-

[53] Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2019.

[54] Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), [President and Fellows of Harvard College, Harvard Ukrainian Research Institute], pp. 604–618.

[55] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, Cyprus Research Centre, Nicosia, 1982.

tograph Codex Vat. Gr. 1899 and Aelius Aristides[56]", care analizează manuscrisul cu lucrările lui Aelius Aristides, copiat de către Teodora. Alte două studii, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Cyprios and Theodora Raoulaina[57]" și „Manuel Holobolos` Letter of Consolation to Theodora Raoulaina[58]", realizate de Sofia Kotzabassi, conțin traducerea (parțială sau integrală) a corespondenței adresate Teodorei de către patriarhul Grigorie al II-lea și de Manuel Holobolos. Deși nu ni s-a păstrat răspunsul acesteia, din aceste scrisori putem vedea care îi erau interesele și respectul de care se bucura în rândul umaniștilor bizantini.

Ekaterini Mitsiou are două studii importante, „Regaining the true faith: the Confession of faith of Theodora Palaiologina[59]" și „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th[60]". Primul conține traducerea Mărturisirii de credință pe care Teodora, soția lui Mihail al VIII-

[56] Fevronia Nousia, „Theodora Raoulaina`s Autograph Codex Vat. gr. 1899 and Aelius Aristides", în Baukje van den Berg et al. (ed.), *Byzantine Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th–15th Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022.

[57] Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyprios and Theodora Raoulaina", *Parekbolai* 1 (2011), pp. 115–170.

[58] Sofia Kotzabassi, „Manuel Holobolos' Letter of Consolation to Theodora Raoulaina", *Parekbolai* 10 (2020), pp. 151–160.

[59] Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", în M.H. Blanchet (ed.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient etd'Occident (XIIIe -XVIIIe s.)*, 77-96, Paris, 2016.

[60] Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", în Christian Gastgeber et al. (ed.), *The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison. Proceedings of the International Conference Vienna, September 12th - 15 th 2012. In Memoriam Konstantinos Pitsakis (1944 - 2012) and*

lea, a fost nevoită să o semneze. De remarcat la acest studiu este stilul polemic, îndreptat în special împotriva celor care au cerut condamnarea susținătorilor unirii de la Lyon. Al doilea articol acoperă un subiect nou, implicarea patriarhului de Constantinopol în susținerea mănăstirilor de maici după pagubele provocate de cruciada a IV-a.

Despre cercurile literare din perioada Paleologilor a scris Ida Toth, „Rhetorical Theatron in Late Byzantium: The Example of Palaiologan Imperial Orations[61]". Deși studiul nu tratează participarea femeilor la aceste întâlniri, el oferă o imagine asupra tipurilor de cercuri literare și a activităților care se derulau aici. O lucrare recentă pe același subiect este și articolul „Performative Reading in the Late Byzantine Theatron[62]" a lui Niels Gaul care, la fel ca precedentul, oferă un bun cadru terminologic, fără însă a acoperi și prezența femeilor la aceste întâlniri. O introducere în viața intelectuală din perioada Paleologilor este realizată de cele 12 studii publicate în *A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period*, editată de Sofia Kotzabassi[63].

Andreas Schminck (1947 - 2015), vol. 502, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2017.

[61] Ida Toth, „Rhetorical Θέατρον in Late Byzantium: The example of Palaiologan imperial orations", în Michael Grünbart (ed.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin. New York, 2007.

[62] Niels Gaul, „Performative Reading in the Late Byzantine Theatron", în Clare Teresa M. Shawcross, Ida Toth (ed.), *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

[63] Sofia Kotzabassi (ed.), *A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period*, Brill, Leiden. Boston, 2022.

O altă temă acoperită parțial de către câteva studii este cea a patronajului feminin. Anne-Laurence Caudano a realizat o cercetare („Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies[64]") care, printre altele, a tratat și câteva tipuri de manuscrise pe care mănăstirile de maici din Bizanțul Paleologilor le dețineau (ele acopereau atât subiecte de teologie, cât și de cosmografie sau medicină). Un accent deosebit s-a pus pe codexul deținut de prințesa Irina-Evloghia Comnena. Tot despre patronaj a scris și Sophie Kalopissi-Verti, în „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period[65]", care oferă câteva linii generale despre tipurile de patronaj și menționează câteva femei care s-au implicat în restaurarea unor mănăstiri. Însă, după cum se vede din titlu, studiul nu a avut în centru activitatea femeilor, ci în special pe cea a împăraților și a altor membri influenți ai aristocrației.

Cartea *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*[66], este unică prin caracterul ei interdisciplinar. Abordarea lui Gerstel asupra satului bizantin este în întregime diferită de studiile anterioare, care s-au concentrat asupra activităților economice și a statutului ju-

[64] Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", *Almagest* 8, 2 (2017), Brepols Publishers, pp. 29–47.

[65] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", în Sarah T Brooks (ed.), *Byzantium: faith, and power (1261-1557): perspectives on late Byzantine art and culture*, Metropolitan Museum of Art ; Yale University Press, New York; New Haven, 2007.

[66] Sharon E. J. Gerstel, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

ridic al sătenilor bizantini. Scopul ei este de a repopula satul bizantin cu oameni și de a da glas unui segment al populației bizantine care continuă să fie puțin studiat. Astfel, ea se concentrează pe interacțiunea dintre oameni și spații pentru a nara poveștile, luptele, anxietățile și experiențele zilnice ale oamenilor. Cartea se remarcă prin metodologia și amploarea dovezilor, cu studii de caz din Peloponez, Creta, Grecia continentală și insulele din Marea Egee. Capitolele 3 și 4 analizează rolul și activitățile femeilor și bărbaților din sate. ea se folosește de dovezi arheologice oferite de rămășițele umane identificate pentru a recrea mediul în care se trăia în satele bizantine. Privită din această perspectivă, cartea, deși nu tratează exclusiv femeia, oferă detalii importante despre stilul de viață al femeilor bizantine din mediul rural, despre care nu cunoaștem multe informații.

Ultimele studii importante privind femeia din perioada analizată sunt cele asupra practicilor magice. Carolina Cupane a realizat o cercetare asupra cazurilor de practicare a magiei care au fost consemnate în Registrul Patriarhiei din Constantinopol, în secolul XIV. Studiul este intitulat „La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione. Dal registro del patriarcato costantinopolitano (1315-1402)[67]". Deși lucrarea e mai veche, ea este valoroasă pentru studierea magiei din perioada Paleologilor, despre care nu s-a scris mult.

[67] Carolina Cupane, „La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione. Dal registro del patriarcato costantinopolitano (1315-1402)", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980).

Un alt autor care a scris pe aceeași temă este Richard Greenfield, cu studiul „A contribution to the study of Palaeologan Magic[68]" și cărțile „Traditions of belief in Late Byzantine demonology[69]" și „Magic and the occult sciences[70]". Deși el nu abordează separat implicarea femeilor în acțiuni de natură magică, el oferă atât cadrul terminologic al magiei bizantine, cât și exemple și modalități de implicare a femeilor în aceste practici.

2. Izvoare bizantine (sec. XIII-XV)[71]

Cele mai importante surse privind viața și activitățile culturale ale femeilor bizantine din perioada Paleologilor sunt de natură textuală: cronici, corespondențe, rânduieli monahale, texte hagiografice, poezie și registre monahale. Descoperiri din rândul disciplinelor istorice auxiliare ca sigilografia, numismatica, codicologia și descoperirile arheologice mo-

[68] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", în Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2009.

[69] Richard Greenfield, *Traditions of belief in late byzantine demonology*, Hakkert, Amsterdam, 1988.

[70] Richard Greenfield, „Magic and the Occult Sciences", în Anthony Kaldellis, Niketas Siniossoglou (ed.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 1, Cambridge University Press, 2017.

[71] Conținutul acestei secțiuni a fost publicat parțial în Daniela-Luminița Ivanovici, „Izvoare istorice bizantine privind activitatea culturală a femeilor din perioada Paleologilor", în Gabriel-Viorel Gârdan et al. (ed.), *Istorie și teologie. In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2021, pp. 256–282.

derne, arhitectura, istoria artelor oferă și ele informații valoroase, deși puține.

Mai multe cronici bizantine conțin informații privind cele mai importante figuri feminine din secolele XIII-XV. Lucrarea lui Gheorghe Akropolites, *Chronike syngraphe*[72], acoperă evenimente care au avut loc între 1203-1261. Învățat și politician, Akropolites a fost primul ministru (megas logothetes) și apropiat al împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul. Lucrarea sa detaliază istoria Imperiului de la Niceea[73] și restaurarea

[72] Georgios Acropolites, *The history introduction, translation and commentary*, coll. *Oxford Studies in Byzantium*, trad. Ruth Macrides, Oxford University Press, Oxford, 2008.

[73] Imperiul de la Niceea a fost cel mai mare dintre cele trei state create de aristocrația bizantină după ocuparea Constantinopolului de către latini (1204), fiind fondat de familia Laskaris. Teodor I Laskaris a reușit să ocupe nord-vestul Anatoliei după înfrângerea regelui latin Balduin I de către țarul vlaho-bulgar Ioniță Caloian. In decursul următorilor ani, mai multe alianțe s-au format sau au fost distruse din cauza luptelor continue între Imperiul Latin, Țaratul vlaho-bulgar și Sultanatul de Iconium. In 1211, Teodor i-a înfrânt pe selgiucizii din Iconium, care îl susțineau pe Alexios III Angelos. Au urmat însă o serie de înfrângeri în fața latinilor pe râul Rhyndacus și pierderea Mysieâi și a zonei de coastă a Mării Marmara în urma tratatului de la Nymphaeum. Teodor I Laskaris și-a consolidat pretențiile la tronul imperial prin numirea unui nou patriarh al Constantinopolului în Niceea. Mihail al IV-lea Autoreioanos (1208-1214) a fost ales în această funcție, primul lui act oficial fiind chiar ungerea noului conducător bizantin. Împăratul Teodor I a murit în 1222, fiind urmat la conducere de ginerele său, Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Realizările din timpul domniei lui au constituit baza viitoarei recuceriri a Constantinopolului din 1261. La sfârșitul domniei, imperiul de la Niceea anexase Tesalonicul și își extinsese teritoriul în dauna Bulgariei și a Epirului. A exercitat și controlul asupra Mării Egee prin anexarea insulei Rodos și a recuperat toate teritoriile pierdute de predecesorul său. În același timp, s-a îngrijit de prosperitatea economică a Imperiului său și de dezvoltarea culturală. A murit în 1254, fiind urmat de fiul său, Teodor al II-lea Laskaris. A fost canonizat la o jumătate de secol după moartea sa, fiind socotit „părintele grecilor”,

Imperiului Bizantin ca urmare a recuceririi Constantinopolului în 1261. Oferă și informații valoroase privind căsătoria și situația familială a Teodorei Palaiologina[74] și încoronarea ei de la Niceea. Informațiile din lucrarea lui sunt completate de scrierile altor autori cum este cronica[75] lui Teodor Skoutario-

„regele cel milostiv". Se spune că atunci când Constantinopolul a căzut sub otomani, o familie de creștini i-a ascuns moaștele într-o catacombă, transmițând secretul locației lor din generație în generație. De atunci, regele așteaptă eliberarea orașului. Teodor al II-lea Laskaris (1254-1258) i-a înfrânt pe bulgari (1255) și a anexat Durazzo și Servia. Favorizarea oficialilor ce proveneau din clasele de jos și nu a celor din aristocrație va duce la disensiuni care se vor încheia prin exilarea nobililor, între care s-a numărat și viitorul împărat Mihail al VIII-lea. Teodor a murit din pricina crizelor epileptice în 1258, lăsându-l ca regent al fiului său Ioan al IV-lea pe ministrul său Gheorghe Mouzalon. Mouzalon a fost însă ucis de nobilime din cauza susținerii vederilor politice ale defunctului împărat, iar Mihail al VIII-lea, liderul lor, a devenit regent și în 1259, co-împărat. După ce a cucerit Constantinopolul, l-a orbit pe Ioan al IV-lea și a rămas singurul împărat. Cf. Judith Herrin, *Identities and allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, Ashgate, Farnham. Burlington, 2011, pp. 69–81. Mai multe informații privind apariția și evoluția țaratului vlaho-bulgar în Stelian Brezeanu et al., *Răscoala și statul Asăneștilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989; Nicolae Bănescu, *O problemă de istorie medievală: crearea și caracterul Statului Asăneștilar (1185)* (Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice. 3), Academia Română, București, 1943.

[74] Teodora Doukaina Komnene Palaiologina (1240-1303) a fost fiica lui Ioan Doukas și a Eudochiei Angelina. Bunicul pe linie paternă a fost Isaac Doukas Vatatzes, fratele mai mare al împăratului Ioan al III-lea Vatatzes. În 1253, împăratul i-a aranjat căsătoria cu Mihail Paleologul, care începuse să se ridice pe scara socială. Cf. Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1993, p. 35. Deno Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 121.

[75] *Σύνοψις Χρονικὴ* (*Synopsis Chronike* sau *Synopsis Sathas*, numită după numele editorului ei, Constantin Sathas, care a publicat-o pentru prima dată în 1894, în colecția Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη) este o cronică redactată în a doua jumăta-

tes[76], mitropolitul Cizicului (1277-1282). Deși este mai mult

te a secolului XIII, după recucerirea Constantinopolului, cu a cărei descriere se și încheie. Konstantinos Zafeiris, în teza sa de doctorat ce tratează sursele folosite de autorul cronicii, consideră că ea e constituită din două mari secțiuni: partea I (3-173), ce urmează formatul tipic al unei cronici bizantine, începe cu nararea evenimentelor de la crearea lumii până la încoronarea lui Alexios I Comnenul, pornind de la Adam și patriarhii biblici și acoperind toată istoria Imperiului Roman și a conducătorilor lui; a doua parte (177-556) este o narațiune istorică extinsă ce descrie detaliat evenimentele ce au urmat urcării pe tron a lui Alexios I Comnenul (1081), până la recucerirea Constantinopolului în 1261. Ca surse pentru această secțiune s-au folosit *Istoriile* lui Nichita Choniates și a lui Gheorghe Akropolites, la care autorul adaugă puține modificări și detalii. Cf. Konstantinos Zafeiris, „The «Synopsis Chronike» and its place in the Byzantine chronicle tradition: its sources (Creation - 1081 CE).", p. 1.

[76] S-a născut în jurul anului 1230 și a deținut mai multe funcții, atât administrative, cât și clericale. După ce a fost hirotonit diacon, a avut funcția de *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων* (persoană responsabilă pentru primirea și rezolvarea petițiilor adresate împăratului; funcția pare a fi asemănătoare cu cea de *magister memoriae* din Imperiul Roman și este atestată pentru prima dată în secolul VII în Bizanț. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991, p. 724.), iar în 1270 a fost numit *δικαιοφύλαξ* („păzitor al legilor" – titlu atestat pentru prima dată la mijlocul secolului XI; deținătorii lui aveau în grijă cazuri legale de natură bisericească în care trebuiau să combine cunoștințe de drept laic și canonic. La început, în această funcție erau numiți atât laici, cât și clerici, însă începând cu domnia lui Mihail al VIII-lea, au fost numiți doar clerici. Cf. Ruth Macrides, „From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile", în: *New Constantines: the rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th-13th centuries: papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*, Paul Magdalino (ed.), coll. *Publications (Society for the Promotion of Byzantine Studies* 2, Variorum. Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 1994, p. 273.). În 1277 a fost trimis de către Mihail al VIII-lea ca ambasador la papă, iar la întoarcere a fost numit mitropolit al Cizicului, scaun pe care l-a ocupat până la depunerea sa din 1282, probabil din cauza vederilor pro-arsenite Cf. Georgius Acropolita, *George Akropolites: The history: introduction, translation and commentary*, coll. *Oxford Studies in Byzantium*, ediție de Ruth Macrides, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 71–72.

compilator decât istoric, lucrarea sa oferă multe informații și confirmă evenimente descrise de alți autori. O altă sursă privind această perioadă este *Cronica lui Efraim*[77], scrisă în versuri dodecasilabice, unde se relatează istoria Imperiului Roman Târziu și a Imperiului Bizantin din secolul I până în 1261.

O sursă importantă care cuprinde relatarea evenimentelor petrecute după 1261 este corpusul de lucrări ale lui Gheorghe Pachymeres[78], membru al clerului patriarhal, care acoperă pe-

[77] Autorul ei este Efraim de Ainos (despre care nu se cunosc date biografice) și s-a păstrat în doar două manuscrise, unul fiind copia celuilalt. Prima secțiune a cronicii lipsește, astfel că nu se cunoaște cu ce eveniment și-a început autorul scrierea. În forma dată, textul începe cu domnia lui Caligula, ceea ce duce la concluzia că lucrarea se deschide fie cu Iulius Caesar, fie cu Octavian Augustus. Acest tip de incipit constituie o îndepărtare de canoanele bizantine ale scrierii unei lucrări istorice, care începea fie cu crearea lumii, fie cu nararea evenimentelor la care ultimul conicar s-a oprit. Scrierea lui Efraim conține puternice accente anti-latine, relatarea lui încheindu-se cu intrarea biruitoare a lui Mihail al VIII-lea în Constantinopol. La sfârșitul cronicii apare o listă a patriarhilor constantinopolitani, pornind de la Apostolul Andrei, până la patriarhul Isaac (1323-1332), adăugată de autor. Cf. Wolfram Hörandner et alii, *A companion to Byzantine poetry*, coll. *Brill's companions to the Byzantine world* 4, Brill, Leiden.Boston, 2019, pp. 524–525.

[78] S-a născut în 1242, în Niceea, după cum el însuși afirmă în *Istoria* sa. A sosit în Constantinopol în 1261 pentru a-și întregi educația. De-a lungul vieții a deținut mai multe funcții administrative în Patriarhie, printre care pe cea de *πρωτέκδικος* (funcție menționată pentru prima dată în a doua jumătate a secolului VII, era conferită unui cleric care prezida peste un ekdikeion, un tribunal compus din mai mulți preoți. Rolul șefului acestui tribunal este descris în sursele din secolul XII, cum e discursul adresat patriarhului Gheorghe Xiphilinos (1191-1198), care amintește ca funcții „a pedepsi și condamna, cu compasiune și după cum legea Bisericii o cere, pe cei care și-au pătat mâinile cu sânge omenesc și care sunt în pericol de a fi reținuți pentru crimă", iar Mihail Choniates, într-un discurs către patriarhul Mihail al III-lea, care odată a avut această funcție, spune: „ai vegheat asupra celor care, în fuga de cei ce îi vânau, s-au adăpostit în acest locaș bisericesc, și i-ai tratat cu toată grija, pansând ceea ce era rănit, și întărind ceea ce era slăbit, iar apoi eliberându-i pentru a trăi nevătămați". Cf. Ruth Macrides, „Killing, Asylum, and

rioada 1260-1308. Pachymeres descrie domnia lui Mihail al VIII-lea și o parte din cea a urmașului său, Andronic al II-lea. Un fin observator, el nu îl simpatiza pe Mihail al VIII-lea și s-a opus puternic unirii de la Lyon, fiind critic și față de patriarhul Atanasie I[79]. Scrierile lui Pahymeres oferă informații

---

the Law in Byzantium", în: *Speculum*, 63, 3 (1988), p. 515.). Pachymeres a fost și profesor, după cum menționează într-un poem autobiografic unul dintre elevii săi, Manuel Philes. Tot el amintește că Pachymeres era un expert în drept, retorică și filosofie. În afară de marea lui lucrare istoriografică, au mai supraviețuit și alte scrieri: un *Quadrivium*, părți dintr-o ediție de 12 cărți ale lui Aristotel, o scriere retorică, trei scrisori și patru poeme. Se crede că Pachymeres a murit în jurul anului 1310 întrucât *Istoria* sa se oprește cu nararea evenimentelor din 1308. Cf. Leonora Neville, *Guide to Byzantine historical writing*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2018, p. 238.

[79] Informații privind viața patriarhului găsim în trei surse principale: două *Vieți* redactate în secolul XIV, *Istoriile* lui Pachymeres și Gregoras, plus corespondența patriarhului. Conform acestor izvoare, Atanasie s-a născut în Adrianopol în 1230/1235 și și-a descoperit vocația monahală de la o vârstă fragedă. A fost hirotonit preot la mănăstirea Sf. Lazăr de pe muntele Galesion, lângă Efes. La un moment dat s-a mutat la o mănăstire din Athos, însă a fost nevoit să plece din pricina persecutării anti-unioniștilor de către patriarhul Ioan Bekkos. Imediat după moartea lui Mihail al VIII-lea, Atanasie a fost prezentat împăratului Andronic al II-lea care, impresionat de sfințenia lui, l-a așezat într-o mănăstire de pe dealul Xerolophon, pentru a-l vizita des, iar în 1289 l-a numit patriarh al capitalei. Ca patriarh a fost silit să abdice de două ori datorită viziunii anti-unioniste și a promovării unei reforme a clerului și societății. În timpul păstoririi lui, Imperiul a fost afectat atât de schisma arsenită, recuperarea după unirea de la Lyon, atacuri ale turcilor și catalanilor, exod de refugiați din Asia Mică, cât și de o mare foamete. Atanasie a implementat programe de asistență socială și a încercat să schimbe unele practici ale clericilor care lăsau de dorit. A atacat lăcomia, avariția și corupția care-i stăpânea pe aristocrați și a căutat prin toate mijloacele să aline suferințele celor săraci și persecutați; a criticat luxul de care se înconjurau cei înstăriți, în timp ce alții mureau de foame și frig pe străzile orașului și i-a rugat pe aristocrați să contribuie financiar la ajutorarea refugiaților din Asia Mică. El însuși a instalat cantine gratuite la colțurile străzilor și dăruia mâncare caldă, ulei, pește și îmbrăcăminte victimelor războaielor. A organizat și o comisie care să verifice și să controleze proviziile de grâ-

despre Teodora Palaiologina, cum ar fi semnarea de către ea a Mărturisirii de credință de la Sinodul din Blacherne (1283)[80]

---

ne și prețurile lor. La îndemnul împăratului, a format o curte de mediere unde se făceau procese în cazul oamenilor nedreptățiți de oficialii corupți. Cf. Alice-Mary Talbot, „The Patriarch Athanasius (1289-1293; 1303-1309) and the Church", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 27 (1973), pp. 13–14. Încercarea de reformare a clerului constantinopolitan prin reducerea veniturilor în cazul comportamentului neadecvat, confiscarea unor proprietăți mănăstirești, impunerea unei mese pe zi călugărilor pentru ca cei săraci să fie ajutați, criticarea elitelor și lipsa de compromis față de arseniți a condus la depunerea lui în 1310. A fost canonizat de Biserică, fiind sărbătorit pe 28 octombrie. O serie de lucrări și scrisori ale patriarhului au fost traduse și comentate. A se vedea: Athanasios I, *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople : letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials*, coll. *Corpus fontium historiae Byzantinae* 7, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1975; Emmanuel Patedakis, „Athanasios I patriarch of Constantinople (1289-1293, 1303-1309): a critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works"; John Boojamra, *Church reform in the late Byzantine Empire: a study of the patriarchate of Athanasius of Constantinople, 1289-1293, 1303-1309*, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1980; Theoktistos Studites, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel : Einleitung, Edition, Kommentar*, coll. *Wiener byzantinistische Studien* 27, trad. Eirini Afentoulidou-Leitgeb, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2008. O analiză detaliată a legăturilor dintre Andronic al II-lea și patriarhul Atanasie I o realizează Nicolae Bănescu, în *Le patriarche Athanase 1. et Andronic 2. Paleologue: etat religieux politique et social de l'Empire*, Imprimeria națională, București, 1942. Versiunea românească a Vieții patriarhului se găsește în Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Octombrie*, vol. II, Sfântul Ioan Casian, București, 2013, pp. 341–345.

[80] După moartea lui Mihail al VIII-lea, supraviețuitorii persecuției anti-unioniste au devenit „eroii zilei". Călugării Meletie și Galaction, primul căruia i se tăiase limba, iar al doilea fusese orbit, au fost purtați în văzul mulțimii ca martiri, iar biserica Sfânta Sofia a fost purificată cu apă sfințită. Monahii au început să își aroge dreptul de a-i pedepsi pe cei care au susținut unirea cu Roma, sau care chiar intraseră în comuniune. Patriarhul Iosif era prea bătrân și bolnav pentru a lua atitudine. Totuși, i-a excomunicat pe o perioadă de trei luni pe toți preoții și episcopii unioniști, iar pe preoții Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites i-a ca-

și intervenția avută în favoarea oponenților Unirii. Autorul amintește ajutorul oferit de Ana a Ungariei[81] anti-unioniștilor

terisit fiindcă fuseseră ambasadori la curtea paplă și au slujit Liturghia cu el. În 1283, un sinod s-a întrunit în capitală și l-a acuzat pe fostul patriarh Ioan Bekkos de erezie și l-a trimis în exil. Împăratul a avut însă grijă ca exilul să fie cât mai confortabil. Andronic a fost obligat să semneze deciziile sinodului. Însă, o grupare a anti-unioniștilor a cerut să se săvârșească o mărturisire publică a vinei celor care au trădat ortodoxia. Între timp, în 1283, patriarhul Iosif a murit, în locul lui fiind numit Grigorie de Cipru, care a hotărât convocarea unui nou sinod pentru liniștirea spiritelor. Anti-unioniștii au cerut ca bătrâna împărăteasă Teodora, soția lui Mihail, să redacteze o *Mărturisire de credință*, să se lepede de trecut, și să jure că nu va cere niciodată ca soțul ei să fie înmormântat creștinește. Totodată, Ioan Bekkos a fost silit să se prezinte din nou în sinod, unde a făcut greșeala de a încerca să își argumenteze patristic acțiunile săvârșite. De aceea, el, împreună cu Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites, au fost găsiți vinovați de erezie, lipsiți de pocăință și condamnați la închisoare. Sinodul a emis și un Tomos privind credința ortodoxă referitoare la purcederea Sfântului Duh, care va da naștere unor noi dispute. Cf. Derek Baker, Geoffrey Cuming, *Councils and assemblies : papers read at the Eighth summer meeting and the Ninth winter meeting of the Ecclesiastical history society*, coll. *Studies in Church history* 7, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 140–141.

81 Gheorghe Akropolites spune că Ana ar fi fost nepoata unei prințese bizantine, Maria, a doua fiică a lui Teodor I Laskaris, care ar fi fost căsătorită cu regele maghiar Bela al IV-lea, și au avut un copil pe Ștefan al V-lea ce s-a căsătorit cu Elisabeta Cumana, copilul rezultat din această uniune fiind Ana. De aceea, bizantinilor li s-a părut potrivit ca ea să fie soția lui Andronic, fiul lui Mihail al VIII-lea. La sfârșitul lui 1271, împăratul a trimis o ambasadă în Ungaria, condusă de fostul patriarh Gherman și de Mihai Laskaris, fratele lui Teodor I Laskaris și rudă a viitoarei împărătese. Misiunea a fost încununată de succes, cei doi întorcându-se cu tânăra de 12 ani la Constantinopol. Ana și Andronic s-au căsătorit în 1272, iar în noiembrie au fost încoronați în prezența întregii Curți. În anul 1278, Ana a dat naștere primului lor copil, viitorul împărat Mihail al IX-lea, iar mai târziu l-a avut pe Constantin. Ana a murit în 1281. Cf. Frouke Schrijver, „The court of women in early Palaiologan Byzantium (ca.1260-1350)", în: *Byzantine and Modern Greek Studies*, 42, 2 (2018), p. 232. Małgorzata Dąbrowska, „Byzantine Empresses' Mediations in the Feud between the Palaiologoi (13th–15th Centuries)", în: *The*

persecutați din Asia Mică, precum și circumstanțele morții și înmormântării ei.

Un alt istoric important din această perioadă a fost Nichifor Gregoras[82], care descrie evenimentele din timpul împăraților Andronic al II-lea, Mihail al IX-lea, Andronic al III-lea, Ioan al V-lea și Ioan al VI-lea. *Istoria Romană* a lui Gregoras acoperă o perioadă amplă, 1204-1359, și oferă detalii privind aspecte de natură economică, administrativă și constituțională a Imperiului Bizantin din vremea sa. Ultima parte se axează pe lupta lui Gregoras împotriva sfântului Grigorie Palama. În ceea ce privește împărătesele, istoricul spune puțin despre Teodora, pe care nu a cunoscut-o, și doar o menționează pe Ana a Ungariei. Pe de altă parte, el este autorul de la care s-a popularizat imaginea degradantă a Irinei-Yolanda de Montferrat[83], pe care a descris-o ca fiind o bârfitoare și o străină ce

Hidden secrets : late Byzantium in the western and Polish context, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 2017, p. 56.

[82] S-a născut în 1292, în Heracleea Pontică. Umanist bizantin, filosof și teolog, a câștigat favoarea împăratului Andronic al II-lea, care i-a încredințat mai multe misiuni diplomatice, cum a fost cea către regele sârb Ștefan Uros al III-lea din 1326. Când Andronic a fost înlăturat de pe tron, Gregoras a fost nevoit să se retragă la o mănăstire. El s-a implicat activ în problema isihastă, ieșind biruitor într-o dispută filosofică purtată cu Varlaam de Calabria, împotriva căruia a scris și câteva tratate polemice, fiind recunoscut în Constantinopol ca cel mai de seamă învățat. O controversă teologică s-a ivit după ce Gregoras a început să combată și ideile isihaste. După ce Ioan al VI-lea ajunge împărat și isihasmul e recunoscut ca învățătură a Bisericii, gruparea isihaștilor condusă de monahi de la Athos îi cer lui Gregoras să se retragă din viața publică, iar în 1351 este excomunicat de un sinod local. După moartea sa, trupul i-a fost târât pre străzile capitalei, un gest necreștinesc făcut de oponenții săi. Cf. Teresa Hart, „Nicephorus Gregoras: historian of the Hesychast Controversy", în: *The Journal of Ecclesiastical History*, 2, 2 (1951), pp. 169–179.

[83] După moartea soției sale Ana de Ungaria, Andronic al II-lea s-a căsătorit cu prințesa italiană Yolanda de Montferrat, care a primit numele de Irina după con-

urmărea să împartă Imperiul între fiii ei. Nici față de Ana de Savoia nu a fost favorabil, criticând-o pentru rolul jucat în izbucnirea celui de-al doilea război civil (1341-1347), dar și pentru răspândirea învățăturii lui Grigorie Palama. Deși le-a criticat pe acestea două, Gregoras nu a fost un misogin. El le-a lăudat pe Maria-Rita de Armenia[84] pentru convertirea la ortodoxie și pe Irina Kantakouzene[85] pentru inteligența, abilitățile, perseverența și pietatea sa. Fiica Irinei, Elena Palaiologina[86],

vertirea la ortodoxie. Deși primii lor ani de căsnicie au fost fericiți, Irina a început să fie deranjată de faptul că fiul vitreg, Mihail al IX-lea, avea să moștenească tronul, iar fiii ei erau priviți doar ca simpli cetățeni. Când împăratul i-a ignorat cererile de a împărți teritoriile imperiului între copii, Irina s-a întors împotriva lui, a părăsit capitala și s-a mutat în Tesalonic unde și-a creat propria curte, s-a ocupat de propriile finanțe și de politica externă până la moarte (1317). Nichifor Gregoras o descrie ca fiind un lider ambițios și arogant. Cf. D.M. Nicol, *Ten Byzantine ladies*, pp. 48–49.

84 Maria-Rita a fost fiica regelui armean Hetum al II-lea (1289-1301). Andronic al II-lea a cerut-o ca soție pentru fiul său Mihail al IX-lea după o tentativă eșuată de a-l căsători cu Caterina de Courtenay, moștenitoarea fostului Imperiu Latin de Răsărit. Cf. Helen Evans, *Byzantium: faith and power (1261-1557): [The Metropolitan Museum of Art New York, March 23 through July, 2004]*, Yale University Press, New York, 2004, p. 594.

85 A fost fiica lui Andronic Asan și a soției lui, Tarchanaiotissa. Bunicii paterni au fost Ivan Asan al III-lea, țarul Bulgariei și Irina Palaiologina (fiica lui Mihail al VIII-lea), iar bunicii materni, Mihail Doukas Glabas Tarchaneiotes și Maria Doukaina Palaiologina Branaina. Ea s-a căsătorit cu Ioan Kantacuzino (viitorul împărat Ioan al VI-lea), fiul lui Mihail Kantacuzino și al Teodorei Angelina Palaiologina. Din căsătoria lor au rezultat șase copii. Cf. Donald Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460: a genealogical and prosopographical study*, coll. *Dumbarton Oaks Studies* 11, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies Trustees for Harvard Univ., Washington D.C., 1968, pp. 104–108.

86 A fost soția împăratului Ioan al V-lea Paleologul, și probabil cea mai tânără dintre fiicele lui Ioan al VI-lea. Căsătoria a avut loc după încheierea războiului civil din 1341-1347, ca semn al păcii dintre cei doi împărați; ea avea 13 ani, iar mirele 15. Pacea a durat doar până în 1352, când Ioan al V-a a reluat ostilitățile și l-a

nu s-a bucurat însă de simpatia lui Gregoras din pricina promovării învățăturii palamite.

Lucrarea lui Ioan Kantacuzino, *Historiai* (Memorii), este o altă sursă importantă pentru istoria secolului XIV bizantin. Ea nu e o scriere istorică obișnuită, căci dorința autorului era de a se descrie pe sine ca erou și victimă a circumstanțelor. În ciuda caracterului subiectiv, relatările sale din postura de martor și cunoscător de primă mână a oamenilor și evenimentelor din 1320-1365 oferă informații bogate și valoroase. Referitor la împărătesele pe care le amintește, Kantacuzino nu o blamează pe Maria-Rita și nici nu o critică deschis pe Ana de Savoia, care a fost pentru o vreme unul dintre cei mai aprigi dușmani ai săi. Cu toate acestea, s-a răzbunat prin modul în care a selecționat informațiile pe care le-a accentuat, așa cum a procedat cu descrierea privind întâmplările petrecute în jurul bolii lui Andronic al III-lea din 1329-1330. Kantacuzino a redat cu grijă refuzul repetat al acestuia de a-i permite mamei lui, Maria-Rita, să facă parte din regența pentru copilul lui încă nenăscut, inclusiv motivul lui Andronic, cum că ar fi imposibil pentru două femei să conducă Imperiul. Kantacuzino a spus puține despre femeile din propria sa familie[87].

detronat pe Ioan al VI-lea. Când fiul lor Andronic al IV-lea l-a detronat pe tatăl lui Ioan al V-lea, Elena a încercat să îi împace, însă fără succes, căci Andronic și-a aruncat în închisoare tatăl și pe cei doi frați, Manuel și Teodor. Se pare că împărăteasa i-a ajutat să evadeze. În 1391, la moartea împăratului, Elena a devenit maică în mănăstirea Sf. Marta din Constantinopol, luându-și numele de Hipomone. A murit în 1396. Cf. D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, pp. 135–137.

87 Robert John, „The history of John Kantakouzenos (book 1): text, translation, and commentary"; D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus)*

Deși a recunoscut inteligența soției sale Irina și a vorbit elogios despre ea, lauda lui pare ștearsă dacă o comparăm cu cea a lui Gregoras, sau cu cea a lui Umur de Aydin[88], aliatul lui Kantacuzino.

Gheorghe Sphrantzes[89] descrie în *Memoriile* sale[90] ultimii ani ai existenței Imperiului Bizantin. Ca oficial al Curții și ambasador atât pentru Manuel al II-lea, cât și pentru Constantin al IX-lea, el a fost martor la multe evenimente pe care le-a descris. După ce a luptat alături de Constantin în Con-

ca. 1100-1460, pp. 140–142.

[88] A fost al doilea emir de Aydin (1334-1348), emirat situat pe coasta egeeană a Anatoliei. A devenit cunoscut în special pentru expedițiile sale navale. Din cauza atacurilor asupra navelor creștine, papa Clement al VI-lea a pornit împotriva sa o cruciadă, la care au aderat Ciprul, Veneția și Genova. Flota lui a fost înfrântă, iar fortăreața Izmir a căzut în mâinile cruciaților (1344). A murit ucis într-o bătălie împotriva lor, în 1348, moartea sa ducând la declinul emiratului. Ucunaid, ultimul prinț de Aydin (1405-1425), a fost executat de sultanul Murad al II-lea din pricina interferențelor în luptele dinastice otomane, teritoriul lui fiind inclus în Imperiu. Cf. Paul Lemerle, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident : recherches sur „La geste d'Umur Pacha"*, coll. *Bibliothèque byzantine* 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, pp. 10–11.

[89] Demnitar și diplomat bizantin care a slujit sub ultimii trei împărați bizantini. S-a născut în 1401, în Corfu, și a intrat de tânăr în slujba lui Manuel al II-lea. După moartea lui, Sphrantzes s-a alăturat suitei lui Constantin Paleologul, ultimul împărat. Prietenia lor a fost foarte strânsă, viitorul împărat fiind chiar cavaler de onoare și naș al fiului lui Sphrantzes. A avut mai multe funcții administrative, printre care pe cea de guvernator în Patras (1452) și Mistra (1446). La căderea Constantinopolului a fost luat prizonier și înrobit. După o perioadă a fost eliberat și pentru o vreme a călătorit. Și-a sfârșit viața ca monah în 1477-8. Cf. Georgios Sphrantzes, *The fall of the Byzantine Empire: a Chronicle by George Sphrantzes 1401-1477*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1980, pp. 17–19.

[90] Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401-1477*, trad. Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.

stantinopol, în mai 1453, a fost luat prizonier de către turci și după o perioadă eliberat. Spre sfârșitul vieții a devenit monah la o mănăstire din Corfu, sub numele de Grigorie. Însemnările sale, care cuprind perioada 1413-1477, au o puternică amprentă anti-latină. Sphrantzes le-a menționat pe împărăteasa Elena și pe soțiile[91] lui Ioan al VIII-lea, însă fără a oferi detalii privind viața și activitatea lor.

Câteva informații privind ultimii ani ai Imperiului apar și în lucrarea *Istoria turco-bizantină*[92], redactată de Doukas. Născut la începutul secolului XV, a intrat în slujba puternicei familii Gattilusio[93] și a fost trimis în câteva misiuni diplo-

---

[91] Prima soție a fost Ana de Moscova, fiica Marelui Prinț al Moscovei Vasile I (1389-1425). Căsătoria a avut loc în 1414, însă Ana s-a îmbolnăvit de ciumă și a murit în 1417. A doua căsătorie a fost aranjată de tatăl său, Manuel al II-lea și de papa Martin al V-lea, aleasa fiind Sofia de Montferrat, fiica marchizului Teodor al II-lea de Montferrat, uniunea având loc în 1421. Împăratul însă nu a putut-o suporta din pricina aspectului neatrăgător, astfel că ea s-a întors în Italia, în 1426. A treia căsătorie a fost mediată de viitorul cardinal Bessarion, care a ales-o pe Maria de Trapezunt, fiica lui Alexios al IV-lea de Trapezunt și a Teodorei Kantacuzena. Căsătoria a fost încheiată în 1427, însă Maria s-a îmbolnăvit de ciumăâ și a murit în 1439, fără a lăsa urmași. Cf. D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, pp. 330–331.

[92] Ducas, *Istoria Turco-Bizantină: (1341-1462)* (Scriptores bizantini I), trad. Vasile Grecu, Academia Republicii Populare Române, Bucuresti, 1958.

[93] Familia Gattilusio era originară din Genova. Francesco I Gattilusio a devenit arhon (guvernator) al insulei Lesbos în 1355, pe care a primit-o de la Ioan al V-lea Paleologul ca recompensă pentru ajutorul oferit în lupta împotriva lui Ioan al VI-lea. În 1376 a ocupat Ainos și l-a numit aici ca regent pe fratele său Niccolo I. Francesco I și fiii săi Andronico și Dominico au murit în insula Lesbos (1384), în timpul unui cutremur. La cârmuirea insulei Lesbos a urmat Jocopo, de 14 ani, care și-a luat numele Francesco al II-lea. În 1388 și 1391 a participat la campanii împotriva otomanilor și a supraviețuit după bătălia de la Nicopole (1396). Fiul său Jacopo a stăpânit insula între 1403-1428, fiind urmat de fratele

matice. Scrierile lui acoperă perioada 1341-1462. El a fost un puternic oponent a sultanului Mahomed al II-lea, pe care l-a descris ca fiind crud și imoral. Mai considera și că o unire între Biserica Ortodoxă și cea Catolică ar fi fost o jertfă necesară pentru supraviețuirea Bizanțului. Deși nu a menționat împărătesele din perioada istorică pe care a tratat-o, se pare că a cunoscut-o personal pe Sofia de Montferrat și a făcut o descriere completă a înfățișării acesteia, o raritate în istoriografia bizantină[94].

O categorie specială de surse e reprezentată de cronicile scurte[95], unde sunt cuprinse informații diverse în manieră succintă. Uneori sunt menționate locurile în care au avut loc

---

său Dorino I. De la Imperiul Bizantin a cucerit insulele Thasos și Lesbos. După căderea Constantinopolului, a devenit tributar turcilor, cărora a fost silit să le ofere insula Thasos. Nicolo al II-lea, ultimul conducător al Lesbosului, a fost sugrumat la ordinele sultanului Mahomed al II-lea în 1462, cu el sfârșindu-se și stăpânirea familiei Gattilusio asupra insulei. Cf. Christopher Wright, *The Gattilusio lordships and the Aegean world 1355-1462*, coll. *The medieval Mediterranean: peoples, economies and cultures, 400-1500* 100, Brill, Leiden, 2014, pp. 1–15.

[94] O analiză detaliată a suferințelor îndurate de această împărăteasă și a descrierilor oferite de sursele bizantine a fost realizată de Petra Melichar, în studiul „A Heretic with a Distorted Face: Sophia of Montferrat, the «Other» Empress of Byzantium", în Andrea-Bianka Znorovszky, Christopher Mielke (ed.), *Same bodies, different women. „Other" women in the Middle Ages and the early modern period*, Trivent Publishing, Budapest, 2019, pp. 24–39.

[95] Peter Charanis, „An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century", în: *Byzantion*, 13 (1938), pp. 335–362; Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken. Chronica byzantina breviora recensuit, commentario indicibusque instruxit Petrus Schreiner.*, coll. *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Vindobonensis* 12.1, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1975; Dennis G.T., „The Short Chronicle of Lesbos 1355-1428", în: *Lesbiaca*, 5 (1966), pp. 123–144.

nunțile și încoronările, sunt notate numele monahale ale împărăteselor, data funeraliilor și locația mormintelor acestora.

O altă categorie de surse sunt scrisorile, marea majoritate fiind redactate de împărați, patriarhi, oficiali ai Curții sau învățați. Misivele elaborate pe care Dimitrie Kydones[96] le-a adresat Elenei Palaiologina, oferă detalii privind viața de familie și interesele intelectuale ale acestei împărătese, precum și descrierea evenimentelor care au făcut-o să intre în viața monahală. O altă corespondență importantă este cea a patriarhului Atanasie, în care sunt cuprinse detalii despre viețile Irinei-Iolanda și a soțului ei[97] după despărțirea lor.

Dat fiind faptul că niciuna dintre împărătesele acestei perioade nu a intrat în rândul sfinților, nu avem surse hagiografice care să le descrie. Cu toate acestea, relatările hagiografice

[96] A fost una dintre cele mai importante figuri politice și intelectuale bizantine ale secolului XIV, scrierile lui constituind o sursă valoroasă pentru cunoașterea acestei perioade. Cariera lui Kydones se întinde pe parcursul a patru decenii, din 1340 până în 1380. Influențat în special de scrierile lui Tomas Aquinas, el a militat pentru îmbunătățirea relațiilor dintre bizantini și Occident pentru ca Imperiul să supraviețuiască. O lucrare care tratează pe larg viața și scrierile lui a fost publicată de Judith Ryder, *The career and writings of Demetrius Kydones: a study of fourteenth-century Byzantine politics, religion and society*, coll. *Medieval Mediterranean* 85, Brill, Leiden.Boston, 2010. Traduceri în spațiul occidental: Demetrios Kydones, Wilhelm Blum, *Furcht vor dem Tod: die Schrift des Demetrios Kydones „Über die Verachtung des Todes"*, coll. *Aevum christianum* 11, Aschendorff, Münster, 1973; Demetrios Kydones, *Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form. Erster Teil, zweiter Halbband (91 Briefe. Register)*, vol. 1, coll. *Bibliothek der griechischen Literatur* 16, trad. Franz Tinnefeld, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982.

[97] Athanasios I, *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials* (Corpus fontium historiae Byzantinae 7), trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1975..

oferă câteva informații privind viața lor. Lista de minuni existentă în *Viața sfintei Eufrosina cea Tânără*[98], descrie cum cele două soții ale lui Andronic al II-lea au rămas însărcinate după ce s-au rugat la mormântul sfintei și au săvârșit și alte practici rituale necesare pentru săvârșirea minunii. *Viața sfântului Mihail de Calcedon*[99] cuprinde și încercarea ratată a împărătesei Teodora Palaiologina de a obține o parte din moaștele lui.

Un alt tip de surse sunt și documentele de natură oficială. *Mărturisirea de credință* semnată de împărăteasa Teodora dezvăluie rolul pe care ea l-a jucat în stabilizarea poziției dinastiei Paleolog după moartea puternicului și controversatului ei soț, Mihail al VIII-lea. Alte documente publicate de împărătese sau de rudele lor masculine arată privilegiile și donațiile oferite de acestea bisericilor și mănăstirilor. Typika, sau rânduilelie monastice date de Teodora Palaiologina pentru mănăstirile de femei Lips și Anargyroi arată nu doar cali-

[98] A trăit în secolul V. Este una dintre sfintele cunoscute pentru faptul că s-a nevoit viețuind în mănăstiri de călugări. Eufrosina a fost originară din Alexandria, tatăl ei Pafnutie fiind un om înstărit. A părăsit casa părintească atunci când acesta a dorit să o căsătorească, deși ea promisese că își va dedica viața lui Dumnezeu. Pentru a nu fi găsită, s-a îmbrăcat în haine bărbătești și a intrat într-o mănăstire de călugări. Și-a luat numele de Smaragdus, treptat fiind cinstită în mănăstire pentru viața pe care o ducea. După mulți ani, Pafnutie a venit tocmai la mănăstirea unde era fiica lui pentru a cere sfat, și starețul i-a făcut cunoștință cu Smaragdus. Ea i-a oferit sfaturi, nefiind descoperită și i-a revelat cine este doar cu câteva momente înainte de a muri. După moartea ei, Pafnutie a intrat în mănăstire. Cf. Crystal Lubinsky, *Removing masculine layers to reveal a holy womanhood : the female transvestite monks of late antique Eastern Christianity*, coll. *Studia traditionis theologiae.Studia traditionis theologiae* 13, Brepols, Turnhout, Belgium, 2013, pp. 15–41.

[99] Alice-Mary Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", în: *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan*, coll. *Dumbarton Oaks Papers* 46, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992, p. 298.

tatea vieții în comunitățile monahale feminine din perioada bizantină târzie, ci și personalitatea și intențiile fondatoarei[100]. Praktika (registrele proprietății monahale și a donațiilor) constituie o sursă secundară privind generozitatea femeilor din nobilime și familia imperială și a legăturilor pe care le aveau cu așezările monahale.

Monodiile (discursuri dedicate decedaților ce proveneau mai ales din rândul conducătorilor și al membrilor familiei lor) reprezintă o altă sursă de informații. Cel mai adesea scrise de oficiali ai Curții, clerici, sau învățați cunoscuți, aceste compoziții oferă rar informații folositoare, deși unele insinuări ce apar în text îi pot conduce pe cercetători la confirmarea unor teorii. Așa s-a întâmplat în cazul lui Alice-Mary Talbot care, folosindu-se de informațiile cuprinse în monodia dedicată Teodorei Palaiologina, a adus argumente că împărăteasa a fost misteriosul patron care a achiziționat câteva manuscrise de lux cunoscute drept colecția Palaiologina[101].

La toate aceste tipuri de surse se mai pot adăuga și câteva de importanță minoră: inscripțiile descoperite în câteva manuscrise oferă informații vitale privind evenimente ca încoronările și înmormântările[102]. De exemplu, însemnarea găsită

---

[100] John Thomas, Angela Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, coll. *Dumbarton Oaks Studies* 36, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2000.

[101] Robert S. Nelson, John Lowden, „The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 45 (1991), pp. 59–68.

[102] Alice-Mary Talbot, „Epigrams in Context: Metrical Inscriptions on Art and Architecture of the Palaiologan Era", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999), pp. 75–90. Ivan Drpić, „The Patron's «I»: Art, Selfhood, and the Later Byzantine

pe Evanghelia deținută de viitorul papă Alexandru al V-lea[103], confirmă faptul că împărăteasa Maria a Bulgariei[104], pe atunci maica Macaria, a vizitat Italia împreună cu Ioan al VII-lea (1392). Memoriile privind sinodul de la Ferrara-Florența ale lui Silvestru Siropoulos[105] conțin informații privind rolurile

Dedicatory Epigram", în: *Speculum*, 89, 4 (2014), pp. 894–935. Sarah T. Brooks, „Poetry and Female Patronage in Late Byzantine Tomb Decoration: Two Epigrams by Manuel Philes", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 60 (2006), pp. 223–248. Mary Margaret Fulghum, „Under Wraps: Byzantine Textiles as Major and Minor Arts", în: *Studies in the Decorative Arts*, 9, 1 (2001), pp. 13–33. Annemarie Weyl Carr, „Donors in the Frames of Icons: Living in the Borders of Byzantine Art", în: *Gesta*, 45, 2 (2006), pp. 189–198.

103 Petru de Cardia (1339-1410) a fost ales ca papă în timpul schismei occidentale (1378-1417), păstorind între 26 iunie 1409 și 3 mai 1410, când a decedat. Odată cu alegerea lui existau în Occident trei papi. În timpul pontificatului său a fost susținut de Franța și în special de ducele Ludovic al II-lea de Anjou, pe care papa l-a investit ca rege al Siciliei ce era sub stăpânirea lui Ladislau de Napoli. A promis punerea în practică a mai multor reforme care au rămas doar în stadiul de proiect. Se spune că ar fi murit otrăvit de mâinile celui ce i-a succedat, papa Ioan al XXIII-lea (1410-1415). Cf. Charles Coulombe, *A history of the popes: vicars of Christ*, MJF Books, New York, 2003, p. 310.

104 Keratsa-Maria a fost fiica țarului bulgar Ivan Alexandru, care a domnit între 1331-1371. În 1355 s-a căsătorit cu viitorul împărat Andronic al IV-lea. În 1373, când încă era co-împărat cu tatăl său Ioan al V-lea, Andronic a condus o rebeliune împotriva sultanului otoman Murad I, în care însă a fost învins și luat prizonier împreună cu soția și fiul lor. Au fost eliberați de genovezi abia peste trei ani. În 1376, Andronic l-a detronat pe tatăl său și s-a declarat împărat. Puterea noului cuplu imperial a rezistat doar până în iulie 1379, când Ioan al V-lea a revenit la conducere. Keratsa-Maria a murit în 1390. Cf. Sashka Georgieva, „Marital unions as a tool of diplomacy between Bulgaria and Byzantium from 1280 to 1396", în: *Bulgaria Medievalis. Studies in honour of Professor Vassilka Tapkova-Zaimova*, Vassil Gjuzelev (ed.), vol. 4–5, Bulgarian Historical Heritage Foundation, 2013, p. 475.

105 Sylvester Syropoulos, *Les „mémoires" du grand ecclésiarque de l'eglise de Constantinopole Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*

jucate de Elena Dragas[106] și Maria de Trapezunt[107] în evenimentele privind sinodul.

O altă sursă o constituie poeziile pe care femeile aristocrate le-au primit sau le-au comandat de la poeții contemporani. Cel mai faimos poet din perioada Paleologilor a fost Manuel Philes[108], care a scris un poem în care deplângea moartea lui Manuel Paleologul[109]. Compoziția a fost comandată de mama lui Manuel, Maria-Rita, care apare în poem ca bocitoare.

Ultimele surse care pot oferi câteva informații privind rolul ritual al împărăteselor la festivitățile ce aveau loc la curtea bizantină sunt textele de ceremonii. Cele mai importante sunt:

(Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines), trad. Vitalien Laurent, Ed. du Centre Nat. de la Recherche Scient., Paris, 1971.

106 A fost soția împăratului Manuel al II-lea Paleologul și mama ultimilor doi împărați bizantini, Ioan al VIII-lea și Constantin al XI-lea. Spre sfârșitul vieții a intrat în mănăstire sub numele de Hipomona. Jennifer Lawler, *Encyclopedia of the Byzantine Empire*, McFarland, London, 2011, p. 167.

107 A fost ultima împărăteasă bizantină, soția împăratului Ioan al VIII-lea, fiind una dintre cele trei fiice ale lui Alexios al IV-lea de Trapezunt. Cf. D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, p. 171.

108 A fost un poet bizantin; s-a născut la Efes, în 1275, și a murit în 1345. Copil fiind, s-a mutat în Constantinopol unde l-a avut ca dascăl pe Gheorghe Pachymeres. Ca faimă, el este comparat de multe ori cu Teodor Prodromos din perioada Comnenilor. Compozițiile lui conțin multe informații privind viața la curtea imperială sau faptele unor oameni de vază. Printre poemele sale importante se numără: o compoziție de 2000 de versuri privind caracteristicile animalelor dedicată lui Mihail al IX-lea Paleologul, un panegiric pentru Ioan al VI-lea Kantacuzino scris sub forma unui dialog între om și sufletul său. Cf. Theodora Antonopoulou, „Commenting on a Homily: A Poem by Manuel Philes", în: *Byzantion*, 79 (2009), pp. 25–26.

109 Theodora Antonopoulou, „Commenting on a Homily: A Poem by Manuel Philes", *Byzantion* 79 (2009), pp. 25–36.

lucrarea din secolul X a lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul[110], *De ceremoniis*[111], și tratatul din secolul al XIV-lea al lui Pseudo-Kodinos[112] care surprinde majoritatea ceremoniilor așa cum aveau ele loc la curtea imperială, ca de exemplu, ceremoniile de primire a miresei imperiale, ceremonia de încoronare și ceremonia nunții.

3. Noutatea tezei și limitele cercetării

După cum s-a putut observa din analiza întocmită asupra celor mai noi și importante studii privind femeia din perioada Paleologilor realizate la nivel internațional, acestea s-au canalizat fie asupra analizării activității împărăteselor, fie pe tratarea unor personalități feminine (ca Teodora Raoulaina sau Irina-Evdochia). Alte aspecte privind participarea femeilor la cercurile literare, implicarea în activități de patronaj și atitudinea societății față de ele au fost dezbătute fragmentar în câteva studii. De aceea, prin această cercetare am urmărit să prezint o imagine unitară asupra rolului cultural al femeii în perioada Paleologilor. Și, pentru ca analiza să fie cât mai densă și ramificată, am optat să lărgesc înțelegerea termenului de „cultură" pentru a acoperi teme ca: valori, credințe, tipare

110 O analiză a scrierilor împăratului a fost realizată de Emanoil Băbuș, „Opera literar-științifică a împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul", *Ortodoxia* 1–2 (2001), pp. 68–80.

111 Constantine et alii, *The book of ceremonies*, coll. *Byzantina Australiensia* 18, Brill, Leiden.Boston, 2017.

112 Ruth Macrides et al., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Routledge, New York, 2016.

sociale, legislație, educație și, nu în ultimul rând, implicarea în activități de sponsorizare culturală și de participare la viața intelectuală a Bizanțului din secolele XIII-XV.

Principala greutate în realizarea acestei teze a fost caracterul disparat al surselor și insuficiența lor. Pentru identificarea numelor unor femei din perioada supusă analizei a fost necesară apelarea la documente de mari dimensiuni care, uneori, conțineau doar simple referiri, fără detalii privind viața femeilor în cauză. De aceea, au fost cazuri în care am ales să nu le menționez întrucât s-ar fi creat doar o listă fără vreo valoare analitică.

De asemenea, țin să subliniez faptul că, din motive de spațiu și pentru menținerea firului narativ al lucrării, nu am intrat în detalii asupra unor teme ca: isihasmul, schisma arsenită, viața și activitățile împărăteselor, atitudinea Bisericii față de femeie (unde părerile variază de la o perioadă istorică la alta), renașterea bizantină sau viața monahală. Toate acestea pot constitui subiecte de sine stătătoare, care ar necesita fiecare în parte câte o teză de doctorat.

Tot din cauza spațiului, acolo unde am abordat problema educației, a vestimentației sau mențiónări epigrafice, am ales să prezint o versiune mai simplificată și rezumativă. Toate aceste subiecte pot servi ca viitoare teme de cercetare atât pentru mine, cât și pentru alți cercetători pasionați de spațiul bizantin.

I.
Femeia bizantină în perioada secolelor IV-XIII. Perspectivă generală

Acest capitol va avea în vedere analizarea succintă al statutului social al femeilor bizantine și a activităților aferente lui, atât al celor ce proveneau din mediul aristocrat, cât și a celor de proveniență umilă. Un alt punct atins va fi delimitarea terminologică și analizarea termenului de „patronaj”, importanța și rolul acestuia, însoțite de exemplificări. Pentru a înțelege în profunzime situația intelectuală a femeii bizantine, va fi abordat sistemul educațional, în ce măsură fetele se bucurau de pregătire livrescă și în ce anume consta, precum și rolul mamei în pregătirea copiilor de gen feminin, în special. Cercetarea va fi extinsă la familia bizantină și rolul membrilor ei, evoluția căsătoriei și a logodnei din punct de vedere legal, precum și abordarea legislativă a căsătoriei, divorțului, concubinajului și adopției de către statul bizantin.

1.1. Statutul social. Activități licite și ilicite

În această secțiune vor fi analizate activitățile pe care femeile le puteau derula, în funcție de statutul social, funcția gynaeceumului în societatea antică greacă și bizantină, pre-

cum și poziționarea unor autori față de el. De asemenea, va fi realizată o comparație între condiția socială a femeii simple bizantine și a celei care se bucura de roadele care veneau odată cu apartenența la o familie aristocrată sau chiar la cea imperială. Vor fi avute în vedere aristocrate ca Anicia Iuliana, împărătesele și rolul lor, dar și situația sclavelor și a prostituatelor. Vor fi atinse tangențial și aspecte ce țin de vestimentație, educație, drepturi legale și puterea politică.

Accesul la viața publică era redus pentru femei. În afară de poziția imperială (împărat), existau trei instituții cheie: Biserica, armata și administrația civilă, unde femeile nu erau admise. La fel ca în Imperiul Roman, femeile nu puteau să dețină o funcție publică, întrucât o femeie care deținea putere asupra bărbatului era privită cu suspiciune. Însă, în spațiul privat al familiei, ea avea un rol important căci căsătoria era privilegiată atât de către Stat, cât și de către Biserică, familia fiind o importantă instituție socială. În sursele bizantine, imaginea femeii ca bună soție și mamă, implicată în activități pioase, este des întâlnită. Femeile erau responsabile de creșterea și educarea copiilor, mai ales a fiicelor. După maternitate, cel mai important rol al femeii era îngrijirea gospodăriei[113]. Cele care locuiau în mediul rural erau nevoite să lucreze în grădină sau pe câmp, să ajute la îngrijirea animalelor[114]. Dat fiind faptul că cele mai multe dintre casele din zona rurală erau constituite dintr-o singură cameră pentru dormit, de care era lipită

[113] Liz James, „The Role of Women", în Elizabeth Jeffreys et al. (ed.), *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 644.

[114] Mihaela Lorelai Mănescu, *Portret de femeie bizantină*, p. 51.

șura și grajdul[115], femeile nu aveau un spațiu separat unde să se retragă, cum obișnuiau omoloagele lor înstărite.

Femei din toate clasele și mediile aveau drepturi de proprietate garantate de lege. O femeie deținea zestrea (care era, totuși, administrată de soț) și putea să înstrăineze o proprietate moștenită; văduvele aveau dreptul de proprietate și administrare a averii familiale, inclusiv a bunurilor provenite din zestre și aveau, de asemenea, autoritate asupra fiilor. Documentele juridice ne arată femei apărând în fața Curții pentru a depune mărturie sau a pleda cu succes pentru divorț, pentru rezolvarea disputelor de proprietate și pentru controlul asupra proprietății. Fiicele, la fel ca fiii, aveau dreptul de a dobândi bunuri părintești și proprietatea era transferată pe linia feminină[116].

Pentru o cunoaștere aprofundată a rolul femeilor în Bizanț, este esențial să avem în vedere faptul că, deși există dovezi privind activitățile economice pe care femeile le puteau întreprinde, trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva sursele au înregistrat ceea ce era potrivit sau nepotrivit pentru o femeie, și nu ceea ce ele chiar făceau. În timp ce se cunosc puține despre viața femeilor din zonele rurale, se pare totuși că ele participau la muncile agricole, în special la strângerea recoltelor, dar nu și la aratul câmpului sau la păstoritul turmelor. S-au emis două poziții privind cele de mai sus: fie femeile puteau să ia parte la activități care aveau loc cât mai aproape de casă, fie în surse s-au menționat doar acele activități socotite ca po-

115 Michel Kaplan, *Bizanț*, trad. Ion Doru Brana, Nemira, București, 2010, p. 316.
116 L. James, „The Role of Women", p. 645.

trivite pentru o femeie. Se pare însă că în orașe ele se puteau implica în mai multe activități, căci avem izvoare care le amintesc drept: medici, moașe, hangițe, servitoare, brutărițe, vânzătoare de mâncare, dansatoare, spălătorese și prostituate. Toate acestea nu erau roluri respectabile în ochii bizantinilor, fiind socotite de cele mai multe ori ca variante ale prostituției[117]. Alte îndeletniciri prin care femeile se puteau întreține singure erau torsul și țesutul, imagine atât de des întâlnită încât a intrat și în iconografie, Maica Domnului fiind reprezentată adeseori torcând[118].

Tot în zona urbană, femeile sunt amintite participând la o serie de evenimente de natură politică. Mihail Psellos descrie ieșirea femeilor pe străzile Constantinopolului atunci când a izbucnit revolta populară îndreptată împotriva lui Mihail al V-lea, care o izgonise de pe tron pe împărăteasa Zoe. Psellos spune următoarele „unele femei, pe care nimeni până atunci nu le văzuse vreodată ieșind din iatacul lor, acum se arătau în văzul tuturor, țipând, lovindu-se singure și plângând soarta împărătesei"[119].

Scandalul pe care îl putea produce o femeie din clasa mijlocie sau superioară ieșind din perimetrul spațiului destinat ei iese în evidență mai ales din relatările lui Agathias și Attaleiates. Agathias relatează că, în timpul cutremurului din 557, pe străzile din Constantinopol s-au amestecat femeile din toate

117 L. James, „The Role of Women", p. 646.

118 Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, trad. Sebastian-Laurențiu Nazâru și Iulian Moga, Polirom, Iași, 2020, p. 153.

119 Mihail Psellos, *Cronografia: un veac de istorie bizantină: (976-1077)*, trad. Radu Alexandrescu și Nicolae-Șerban Tanașoca, Polirom, Iași, 1998, p. 70.

condițiile sociale, ceea ce a condus la perturbarea ordinii sociale. Și Mihail Attaleiates[120] descrie tot un cutremur, din anul 1068, și e extrem de critic la adresa femeilor care au renunțat la pudoare și au ieșit pe străzi[121]. Deși pentru cititorul modern e deplasată și îngustă condamnarea femeilor care au încercat doar să se salveze de la o calamitate naturală, reacția celor doi e firească pentru perioada în care au trăit.

Spațiul locuinței destinat femeilor despre care vorbea Agathias e anticul gynaeceum pe care îl întâlnim în spațiul grec. Primele dovezi arheologice ale existenței lui provin din secolul VIII î. Hr. Lysias[122] ne-a lăsat o descriere a felului în

---

[120] S-a născut în Attaleia (sau în apropierea ei; era situată pe coasta sudică a Asiei Mici), în jurul anului 1025. Educația primară i-a fost oferită de către părinți și desăvârșită în Constantinopol, unde a studiat dreptul. Cariera de jurist a căpătat amploare începând cu domnia lui Constantin al X-lea Dukas (1059-1067), când a intrat în Senat ca membru de seamă al tribunalelor constantinopolitane. Din această poziție, imediat după decesul împăratului Constantin, a făcut parte din tribunalul care l-a judecat pe viitorul împărat Roman al IV-lea Diogene de trădare. El fusese acuzat că ar fi încercat să uzurpe tronul fiilor minori ai lui Constantin. Însă, Evdochia Makrembolitissa, împărăteasa-văduvă, a hotărât să îl ia ca soț pe Roman. În perioada domniei acestuia (1071-1067), Attaleiates a fost un apropiat al lui Roman, pe care l-a și însoțit în campaniile sale militare, fiind un puternic susținător al politicii anti-turcești a acestuia. După dezastrul de la Manzikert (1071), cauzat cel mai probabil de trădarea împăratului de către familia Dukas, Attaleiates a reușit să rămână în preajma împăraților Mihail al VII-lea Dukas și Nichifor al III-lea Botaneiates, căruia i-a dedicat lucrarea sa, *Istoria*. Lucrarea oferă detalii privind viața sa personală, cariera, expertiza profesională, evenimentele la care a luat parte și interesele financiare. Cf. Michael Attaleiates, *The History*, vol. 16 (Dumbartton Oaks Medieval Library), trad. Dimitris Krallis și Anthony Khaldellis, Harvard University Press, Cambridge, MS; London, 2012, pp. vii–ix.

[121] Michael Attaleiates, *The History*, vol. 16, p. 161.

[122] A trăit aproximativ între 445 î. Hr – 380 î. Hr. Este unul dintre cei mai cunoscuți logografi și retori elini. S-a remarcat prin participarea la răsturnarea

care arăta: „Am o casă mică ce este împărțită în două: camerele bărbaților și ale femeilor – amândouă având același spațiu, femeile la etaj și bărbații la parter[123]". După cum se observă din cazul lui Lysias, care avea o locuință de dimensiuni mai mici, gynaeceumul varia în funcție de bunăstarea proprietarului. La fel se întâmpla și în privința gradului de secluziune al femeilor, care varia încă din Antichitate în funcție de vârstă, clasă socială și etnie. Regula generală era ca femeia să nu părăsească locuința fără un motiv întemeiat, pentru a nu-și pierde reputația în ochii comunității[124].

În spațiul bizantin, gynaeceumul își păstrează vechea formă, cu mici modificări. Femeile care își permiteau să își petreacă marea majoritate a timpului acasă erau cele din pătura aristocrată și cea mijlocie. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că ele ar trebui să părăsească perimetrul locuinței doar pentru a merge la biserică și, în caz de boală, la băi. Regulile erau mult mai restrictive pentru tinerele necăsătorite, care nu aveau acces la privegheri de noapte sau la înmormântări, sfântul Ioan fiind categoric în acest sens: „Este necesar să o ții departe de funeralii și de privegherile de noapte". Nici cele căsătorite nu

regimului tiranic al celor Treizeci și restaurarea democrației ateniene în 403 î. Hr. Discursurile sale, din care s-au mai păstrat doar 35, tratează teme precum crima împotriva statului, adulterul, el remarcându-se prin puterea de a-și adapta stilul scrierii la auditoriu. O analiză profundă a acestora se găsește în Stephen C. Todd, Lysias, *A commentary on Lysias, Speeches 1-11*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 1–43.

123 Mary R. Lefkowitz, Maureen B. Fant, *Women's life in Greece & Rome: a source book in translation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992, p. 67.

124 Daphne Spain, „Gendered Spaces and Women`s Status", *Sociological Theory* 11 (1993), p. 138.

erau încurajate să participe la slujbele de noapte, sfântul sfătuindu-le să îi lase pe soți să ia parte, iar ele să se roage acasă[125].

Restricționarea libertății de mișcare a femeilor este legată de necesitatea păzirii fecioriei sau al bunul nume al acestora. De cele două depindea onoarea întregii familii, motiv pentru care violul era echivalat, din punct de vedere legal, cu săvârșirea unei crime[126]. În ciuda rigorismului privind relațiile sexuale, în Antichitatea târzie a înflorit literatura cu tentă erotică. De pildă, Aristenet[127] a redactat peste 50 de epistole erotice[128], unde protagonistele sunt femei căsătorite și prostituate, dar între care de multe ori neputându-se face o distincție clară. Prostituatele se lamentează fiindcă una dintre ele i-a furat celeilalte clientul; alteori pun la cale cele mai bune planuri de a scăpa de clienții bătrâni și a se bucura de cei tineri. Femeia căsăto-

---

125 Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, ediție de Paul R. Coleman-Norton, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, cap. 32.

126 Marina Nasaina, „Woman's Position in Byzantine Society", *Open Journal for Studies in History* 1 (2018), p. 30.

127 Nu se cunoaște identitatea acestuia. Lucas Holstenius (umanist german) l-a identificat în 1646 cu Aristenet, prieten al lui Libaniu. El a ajuns la această concluzie bazându-se pe câteva indicații descoperite în scrisori. Alții îl identifică cu un consul ce purta același nume, pe care Sinesiu îl menționează în 404, dar fără a exista vreo dovadă în acest sens. Cercetătorii îl plasează pe autor în secolele V-VI, bazându-se pe două indicații interne: el afirmă că a vizitat atât Roma veche, cât și pe cea nouă, și îl menționează pe mimul Karamallos. Acest mim este menționat în două poeme ale lui Sinodius Apollinaris (în 463 sau 466) și de Constantin al VII-lea Porfirogenetul, care îl plasează la circul din Constantinopol amintit în anul 520. Neștiind la care dintre cei doi Karamallos face referire autorul epistolelor, cercetătorii nu îl pot plasa cu certitudine. Cf. Aristénète, *Aristaenetus, Erotic letters* (Writings from the Greco-Roman world 32), trad. Peter Bing și Regina Höschele, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2014, pp. xiii–xiv.

128 Aristaenetus, *Aristainetos: erotische Briefe*, trad. Albin Lesky, Artemis, Zürich, 1951.

rită e îndrăgostită de sclavul prietenei și i-l oferă în schimbul lui pe soțul ei[129]. Agathias exprimă în epigramele sale neîncrederea în posibilitatea trăirii intense a iubirii în cadrul căsătoriei. El se întreba: „A-ți drăgosti nevasta cu sărutări anoste, a împărtăși iubire fără să fii convins, care bărbat e cu adevărat în stare?" și descria situația tristă în care se afla, prostituatele din Constantinopol fiind prea scumpe, iar văduvele nedoritoare de a merge până la capăt cu un flirt[130].

Se pare însă că, în ciuda interdicțiilor, femeile s-au bucurat de mai multă libertate de mișcare decât o permitea teoria, ele putând să iasă din perimetrul locuinței pentru o varietate de motive: participarea la slujbe religioase, vizite la băi, sanctuare, membri ai familiei, la săraci, la cumpărături și vânzări și la celebrări ce marcau evenimente civile sau militare și, uneori, participau chiar și la răscoale (a se vedea prezența femeilor la revoltele din perioada iconoclastă). Există o serie de exemple a unor gospodării care erau conduse de femei. De pildă, *Viața sfântului Teodor din Sykeon*[131] ne prezintă tabloul unei case unde cele trei femei (mama sfântului, bunica și mătușa) conduceau un han și practicau ocazional prostituția. Chiar sfântul Teodor a fost produsul unei astfel de relații. La fel, sfânta Atana-

[129] Hans-Georg Beck, *Erotikon bizantin: ortodoxie, literatură, societate*, trad. Mihai D. Grigore, Nemira, București, 2013, p. 77.

[130] Hans-Georg Beck, *Erotikon bizantin*, p. 80.

[131] S-a născut în prima jumătate a secolului al VII-lea și a murit la începutul secolului VIII. A se consulta detaliile biografice în *Three Byzantine Saints. (St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, St. John the Almsgiver.)*, trad. Elizabeth A. S Dawes și Norman Hepburn Baynes, Oxford, Basil Blackwell, 1948.

sia din Eghina[132], una dintre puținele sfinte căsătorite, a avut doi soți, însă a reușit să își obțină independența convingându-l pe al doilea să se călugărească. Ea a ctitorit trei mănăstiri în Eghina; unul dintre cele mai remarcabile episoade din Viața ei fiind milostenia de care a dat dovadă în timpul unei foamete față de toți cei nevoiași, neexcluzându-i nici pe eretici[133].

Exemplul mamei sfântului Teodor din Sykeon arată că femeile de condiție joasă aveau mult mai multă libertate decât cele din categoriile mai privilegiate. Ele îi ajutau pe soți pentru a asigura venitul familiei. Avem menționate femei care au lucrat anonim ca medici, caligrafi și dețineau magazine. Începând însă cu secolul XI, femeile vor căpăta mai multă libertate de exprimare datorită dezvoltării economice și intelectuale a Imperiului[134].

Femeile sclave din societatea bizantină aveau o situație destul de complicată. Deși Justinian[135] a încercat să îmbunătățească

---

132 A fost stareță în Eghina (sec. IX). A se vedea Lydia Carras, „The Life of St Athanasia of Aegina: A critical edition with introduction", *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* (2017), Brill, pp. 199–224.

133 Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, trad. Sebastian-Laurențiu Nazâru și Iulian Moga, Polirom, Iași, 2020, p. 149.

134 Marina Nasaina, „Woman's Position in Byzantine Society", p. 32.

135 Pe lângă problemele de ordin religios pe care Justinian a trebuit să le soluționeze, el s-a confruntat atât cu revolte, cât și cu epidemii de ciumă. A se vedea Gabriel-Viorel Gârdan, „«Ciuma lui Justinian»: efectele unei pandemii de la sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu", în Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica*, vol. XIX, Renaşterea, Cluj-Napoca, 2021; Gabriel-Viorel Gârdan, „"The Justinianic Plague": The Effects of a Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages", *Romanian Journal of Artistic Creativity* 8, 4 (2020); Michael Maas, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

viața sclavilor prin legea care interzicea separarea membrilor unei familii de sclavi și punea restricții privind deportarea lor, starea femeii sclave a depins mereu de caracterul stăpânului. De multe ori, sclava avea mai multă libertate în sfera publică decât în viața privată fiindcă uneori stăpâna vedea în ea o rivală. Au existat bizantini care le-au forțat pe sclavele lor să practice prostituția sau au întreținut relații sexuale cu ele. Sclavele erau cumpărate ținându-se cont de anumite aspecte ca: fecioria, posibilitatea de a da naștere copiilor, sau cunoașterea unor practici erotice[136].

Prostituția în rândul femeilor era des întâlnită. Termenul nu cuprinde doar pe prostituatele clasice, ci el se referă și la femeia care trăia în concubinaj, în adulter, la cea care își pierduse fecioria, fusese victima unei răpiri sau chiar a unui viol[137]. Motivele pentru practicarea ei erau diverse. Au existat părinți care și-au dat copiii proxeneților când aceștia nu împliniseră nici zece ani[138]. Alte cazuri erau cele în care soțul își forța soția să se prostitueze pentru a-i furniza bani. Alte motive pentru prostituție sunt cele clasice: sărăcia, sclavia, captivitatea. Canonul 86 al Sinodului II Trulan[139] era dur la adresa

136 Marina Nasaina, „Woman's Position in Byzantine Society", p. 32.

137 A se vedea mai multe în: Susan Deacy, Karen F Pierce (ed.), *Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, Bloomsbury Academic, London; Gordonsville, 2002.

138 O analiză detaliată a unor astfel de cazuri există în studiul realizat de John Lascaratos, Effie Poulakou-Rebelakou, „Child sexual abuse: Historical cases in the Byzantine Empire (324-1453 A.D.)", *Child abuse & neglect* 24 (2000), pp. 1085–1090.

139 Canonul 86: „Hotărâm ca cei care racolează prostituate spre decăderea sufletelor și le întrețin, dacă ar fi clerici, să fie afurisiți și caterisiți, iar dacă ar fi laici,

bărbaților (clerici sau mireni) care întrețineau sau racolau prostituate, pedeapsa fiind caterisirea pentru cleric și afurisirea pentru cel laic.

Concubinajul a avut o evoluție interesantă din Antichitatea greacă până în perioada bizantină. Dacă hetairele din polisurile grecești se bucurau de o educație aleasă și erau privite bine, deși erau concubine ale unor cetățeni înstăriți[140], odată cu apariția creștinismului optica se schimbă treptat. Codul lui Justinian recunoștea concubinajul drept o relație stabilă de natură sexuală, care avea ca protagoniști de multe ori pe un bărbat căsătorit înstărit și pe o femeie de condiție socială mai umilă. Dată fiind natura stabilă a acestui tip de relație, era în general tolerată. Situația s-a schimbat atunci când s-a început armonizarea codului civil cu cel bisericesc. Împăratul Leon al VI-lea a interzis concubinajul în 907, bărbatul fiind pus să aleagă între dizolvarea legăturii sau căsătorie[141]. În ciuda acestor reglementări, împărații erau primii care își încălcau propriile legi, cum s-a întâmplat cu împăratul susmenționat, care s-a căsătorit pentru a patra oară cu amanta sa, Zoe Karbonopsina. O situație și mai ciudată a fost cea în care împăratul Mihail al III-lea (842-867), care o avea ca amantă pe Eudokia Ingerina, l-a obligat pe viitorul împărat Vasile I

să fie afurisiți". Cf. Razvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice. Ediție bilingvă*, vol. I, Basilica, Bucuresti, 2018, p. 322.

140 James N. Davidson, *Courtesans & fishcakes: the consuming passions of classical Athens*, Fontana Press, London, 1998, pp. 132–133.

141 Mati Meyer, „The Levite's Concubine: Imaging the Marginal Woman in Byzantine Society", *Studies in Iconography* 27 (2006), p. 66.

să divorțeze de soția lui și să se căsătorească cu ea, el continuând să o frecventeze[142].

În ceea ce privește educația, nu știm exact cât de profundă era, sau în ce anume consta. Cert este faptul că știința de carte era rezervată în special claselor sociale superioare, deși în surse avem multe mențiuni de mame care îi învățau pe copii psalmi, însă există posibilitatea ca acestea să îi fi știut pe de rost. Ca autoare, avem doar două nume, imnografa Casia (sec. IX)[143]

142 Liz James, *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Maiden, 2010, p. 141.

143 S-a născut cândva între anii 805 și 810 la Constantinopol, într-o familie aristocrată. Trei cronicari bizantini, Pseudo Simeon Logothetul, Gheorghe Monahul și Leo Gramaticul susțin că ea a participat la „înfățișarea mireselor" organizată pentru Teofil de către mama sa vitregă, Eufrosina. Lovit de frumusețea Casiei, tânărul împărat s-a apropiat de ea și a spus: „printr-o femeie s-au strecurat lucrurile cele mai josnice [referindu-se la patimile venite ca urmare a păcatului Evei']". Casia a răspuns, spunând: „dar printr-o femeie au venit lucrurile mai bune [referindu-se la binecuvântările rezultate din întruparea lui Hristos]". Mândria sa a fost rănită și Teofil a ales o altă mireasă, pe Teodora. După acest episod, Casia a intrat în mănăstire. Din poziția de stareță a creat o seamă de compoziții religioase care au continuat să fie utilizate în cadrul slujbelor religioase până azi. Integrarea lor în tipicul bisericesc a fost făcută de către sfântul Teodor Studitul, care avea o relație de prietenie cu sfânta Casia. Cf. Spyros P. Panagopoulos, „Kassia: A female hymnographer of 9th century Byzantium and her hymnographic poem on the Vesper of Holy Tuesday", *De Medio Aevo* 7, 1 (2015), Facultad de Geografía e Historia. Grupo de Investigación CAPIRE, p. 116; Ilse Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia.*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967; Kosta Simic, „Kassia`s hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works", *ЗРВИ* XLVIII (2011); Kurt Sherry, *Kassia the nun in context: the religious thought of a ninth-century Byzantine monastic*, Gorgias Press, Piscataway, N.J, 2011; Antonia Tripolitis, *Kassia: the legend, the woman, and her work*, Garland, New York, 1992. Părintele Mircea Oros a vorbit despre opera imnografică a Casiei în trei pagini ale tezei de doctorat, *Despătimire, asceză și metanoizare în imnografia Păresimilor*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2019, pp. 44–46.

și Ana Comnena (sec. XII), singura femeie istoric din lumea bizantină[144].

Statutul social era cel mai bine exprimat prin intermediul vestimentației. Faptul că de-a lungul secolelor, Părinții Bisericii, precum sfântul Ioan Hrisostom, au scris împotriva obiceiurilor femeilor de a se machia, a folosi cosmetice, a purta haine confecționate din mătase și obiecte scumpe, arată că aceste practici erau larg răspândite, mai ales dacă ele proveneau din familii bune. Mai mult, integrarea în categoria virtuților sfintelor a unor practici precum simplitatea veșmintelor și neutilizarea machiajului, arată că, dimpotrivă, aceste însușiri nu erau întâlnite atât de des[145]. Atunci când ieșeau din casă, femeile necăsătorite trebuiau să își acopere capul cu un văl, care reprezenta simbolul statutului marital. Prostituatelor le era interzisă purtarea acestuia, vestimentația lor remarcându-se prin hainele de mătase, brodate cu aur și încălțămintea luxoasă, asemănătoare celei purtate de aristocrate[146]. În privința bijuteriilor, femeile aveau cel puțin un lănțișor de aur cu un medalion al lui Hristos, al Sfintei Fecioare, al unui sfânt sau cu Sfânta Cruce. A rămas celebră imaginea prezentată de împărăteasa Teodora, soția împăratului Teofil, care l-a prezentat pe soțul ei sărutând pe patul de moarte icoana de pe medalionul care îi ieșise din greșeală de sub veșmântul sub care o ascunsese[147].

144 L. James, „The Role of Women", p. 646.

145 Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 155.

146 Mati Meyer, „The Levite's Concubine: Imaging the Marginal Woman in Byzantine Society", p. 64.

147 Michel Kaplan, *Bizanț*, p. 332.

Puterea politică a femeilor în Bizanț era redusă. Prințesele erau de obicei folosite mai ales pentru încheierea unor căsătorii diplomatice care să extindă sfera de influență bizantină, sau să aplaneze un conflict. Maicile și starețele (acestea erau, cel mai adesea, de origine nobilă) puteau influența activitatea religioasă și, uneori, exercitau o oarecare influență în treburile politice. Femeile nobile dețineau poziții înalte la Curte, în cadrul anturajului împărătesei, fondau mănăstiri, organizau cercuri literare și erau protectoare ale artelor. Anicia Iuliana[148], de exemplu, a reușit prin bogăția și legăturile politice să deranjeze autoritatea împăratului Justinian[149].

Apare însă întrebarea privind motivația pentru care sursele le amintesc pe împărătese și pe sfintele femei. Un posibil răspuns se referă, pe de o parte, la puterea pe care au avut-o în societate și, pe de altă parte, la rolul simbolic folosit pentru ilustrarea unor teme ca succesul, eșecul, comportamentul adecvat sau inadecvat. Una dintre definițiile puterii oferite de sociologie prezintă imaginea unei societăți compuse din mai multe rețele suprapuse care își trag seva din cele patru surse principale ale puterii sociale: ideologia, economia, puterea militară și puterea politică. Puterea socială se referă deci la capacitatea de a putea controla oamenii, materialele și teritoriile. Însă, pentru o femeie din perioada Antichității târzii sau a Evului Mediu, puterea însemna abilitatea de a acționa, a participa la evenimente, a crea strategii și a dobândi o poziție

[148] A fost nepoata împăratului Teodosie al II-lea și a Eudoxiei, fiind una dintre cele mai bogate și influente femei din Constantinopolul secolului VI. Michael Maas, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, p. 439.

[149] L. James, „The Role of Women", p. 647.

pentru a-i influența pe alții și a se folosi de serviciile lor pentru creșterea prestigiului personal[150]. Având în vedere aceste puncte, o împărăteasă-regentă era silită să fie mereu într-o relație bună cu patriarhul și să dețină suficient control asupra armatei (acest aspect a fost mereu punctul slab al femeilor conducători). Unele împărătese, precum Pulcheria, s-au căsătorit cu generali pentru a-și asigura susținerea militară. Altele, cum a fost Irina, s-au folosit de eunuci ca generali fiindcă ei erau singurii care nu ar fi putut atenta niciodată la purpura imperială[151]. Acest procedeu a fost folosit și de basilei ca Justinian I, care a știut să se folosească la maxim de capacitățile militare ale unui eunuc precum Narses[152]. Astfel se face că împără-

[150] Liz James, „Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power", în John F. Haldon (ed.), *The Social History of Byzantioum*, Wiley-Blackwell, UK, 2009, p. 42.

[151] Liz James, „Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power", p. 44.

[152] Narses s-a născut în jurul anului 480, în Armenia. Cea mai mare reușită ca general a fost cucerirea regatului ostrogot din Italia. El s-a remarcat odată cu rolul major pe care l-a avut în timpul revoltei Nika (532), pe care a reușit să o înăbușe atât prin acțiuni militare, cât și prin mituire. A fost trimis la Alexandria (535) pentru a asigura numirea în funcția de patriarh a candidatului imperial Teodosie și pentru a înăbuși tulburările apărute în urma alegerilor. În 538 a devenit trezorier imperial și a fost trimis în Italia pentru a-l ajuta (și spiona) pe generalul Belisarie, care conducea ofensiva bizantină de recucerire a Italiei. Rivalitatea și antipatia reciprocă au paralizat curând toate operațiunile militare și au dus la recucerirea și devastarea orașului Milano de către ostrogoți, ceea ce l-a făcut pe împărat să îl recheme pe Narses în capitală. În vara anului 551, Narses a fost însărcinat cu operațiunile împotriva năvălitorilor barbari care devastau peninsula Balcanică. În același an, odată cu revenirea puterii ostrogoților în Italia sub conducerea lui Totila, Narses s-a îndreptat spre Italia cu 30.000 de soldați și i-a înfrânt. În următorii doi ani, a zdrobit rezistența împrăștiată a ostrogoților și a oprit încercările francilor și alemanilor de a intra în nordul Italiei. Ca mulțumire pentru serviciile aduse Imperiului, Narses a fost numit guvernator al provinciilor italiene cucerite, poziție pe care a ocupat-o până în 567, anul morții lui Justinian. Urmașul acestuia, Iustin al II-lea, l-a destituit din funcție; se pare că Narses și-a trăit ultimii ani retras

teasa Irina, prin susținerea acordată patriarhului și restaurării cultului icoanelor, a putut fi prezentată de istoricii iconoduli ai secolului VIII ca exemplu al modului în care Dumnezeu acționează în lume prin intermediul celor slabi și virtuoși – o femeie văduvă și fiul ei orfan – în timp ce iconoclaștii au putut numi această restaurare drept „frivolitate feminină”[153].

Împărăteasa pare să fi deținut o formă de putere politică. În cazul în care împăratul murea și lăsa un moștenitor tânăr, de obicei împărăteasa devenea regentă până la vârsta majoratului. Dacă împăratul nu mai era capabil să își îndeplinească obligațiile, atunci soția îi ținea locul: niciun împărat nu a avut un regent care să nu fie o rudă de gen feminin. Apariția imaginii împărătesei pe monezi și în alte reprezentări aveau scopul de a-i sublinia rolul oficial[154]. Din punct de vedere legal, împărăteasa depindea de împărat, însă în circumstanțe favorabile, împărătese precum Pulcheria, Ariadna, Teodora (soția lui Justinian) sau Sofia (soția lui Iustin al II-lea) au deținut puterea ca regente. Mediul lor de proveniență (soțiile lui Arcadie și Honoriu erau fiice de generali) evidențiază schimbarea structurii politice imperiale; dimpotrivă, cazul soțiilor lui Justinian

într-o vilă din apropierea orașului Napoli. Pentru o cunoaștere detaliată a luptelor câștigate de Narses și a relației dintre el și Justinian, a se vedea: Lawrence H Fauber, *Narses: hammer of the Goths : the lifes and times of Narses the Eunuch*, Sutton ; St. Martin's Press, Gloucester; New York, 1990; Haggai Olshanetsky, „Fields of Byzantium: Justinian's army at war”, *Medieval Warfare* 6, 3 (2016), Karwansaray BV, pp. 19–24; Michael Stewart, „The Andreios Eunuch-Commander Narses: Sign of a Decoupling of Martial Virtues and Masculinity in the Early Byzantine Empire?”, *Cerae* 2 (2015), pp. 1–25; Rajmund Malinowski, „The role of eunuchs in Byzantine courts. The case of Narses”, *Vox Patrum* 67 (2017), pp. 373–387.

153 L. James, „The Role of Women”, p. 647.

154 L. James, „The Role of Women”, p. 647.

I, Constantin al VI-lea sau Teofil ne arată cât de multă putere câștiga familia împărătesei datorită căsătoriei. Nou-veniții pe tron încercau să își întărească poziția prin căsătoria cu împărăteasa, de la Marcian și Pulcheria, până la Nichifor al III-lea Botaneiates și Maria de Alania[155]. Împărătesele au fost nevoite să jongleze cu două elemente contradictorii: statutul de femeie și statutul de conducător. Din această poziție ele puteau să fie puternice, dar fără să amenințe ideea de masculinitate. Când pretențiile de supremație ale unei împărătese deveneau prea agasante, era fie detronată ca împărăteasa Irina, fie mutilată precum Martina[156]. Cu toate acestea, puterea lor era recunoscută de către bizantini, un exemplu elocvent fiind cel al împărătesei Zoe care, în ciuda incompetenței, a fost susținută de populația capitalei atunci când Mihail al V-lea o exilase[157].

În perioada romană târzie, statutul de împărăteasă era oferit rar femeilor imperiale: din cele 30 de soții ale primilor 26 de împărați (324-527), doar nouă au fost numite *augustae*. Alte patru au devenit auguste din poziția de mame, surori, etc. Aceste auguste au emis monezi, au autentificat documente cu sigiliu de plumb, au purtat însemnele imperiale și au avut propriul cortegiu. Viața lor publică era separată de cea a soților și implica o curte paralelă și ceremonii la care participa elita feminină a Imperiului. Accederea la statutul de împărăteasă se

155 Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York, 1991, p. 694.

156 Descriind despicarea limbii Martinei, Steven Runciman conchide că mutilarea „a reprezentat singura modalitate de a o face să tacă". Steven Runciman, „Women in Byzantine aristocratic society", în Michael Angold (ed.), *The Byzantine aristocracy, IX to XIII centuries*, B.A.R., Oxford, England, 1984, pp. 10–22.

157 Lynda Garland, *Împărătesele Bizanțului*, p. 27.

făcea fie odată cu urcarea pe tron a soțului, prin căsătorie, sau după trecerea unei anumite perioade, uneori chiar deloc, de unde și provin opțiunile diferite de încoronare prezente în cartea lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul, *De ceremoniis*[158]. Motivele pentru aceste diferențe nu sunt clare, însă e cert că cel puțin până în sec. VIII, statutul de împărăteasă putea fi dobândit în urma nașterii unui urmaș pe linie masculină[159].

Consolidarea familiilor nobiliare și acapararea Statului de către familia Comnenilor[160] a dus la creșterea puterii deținute de împărătese. Ele și-au păstrat aproape toate privilegiile din secolele anterioare și au deținut mai des titlul. De exemplu, Alexios I a încoronat-o pe Irina Doukaina[161] la o săptămână

[158] Textul grecesc se poate consulta în: Constantine Vii Porphyrogenitus (Emperor, *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 1*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2014; Constantine VII Porphyrogenitus (Emperor, *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 2*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2018; Constantine VII Porphyrogenitus (Emperor, *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 3*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2015. În limba română a fost tradusă lucrarea Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos* (Scriptores Byzantini VII), trad. Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.

[159] A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 694.

[160] Emanoil Băbuș, „Strategii de guvernare în vremea dinastiei Comnenilor", în *Istorie și spiritualitate în Episcopia Aradului 1706-2006*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2006, pp. 28–47.

[161] Irina Doukaina s-a născut la Constantinopol în anul 1067, în puternica familie aristocrată Doukas, fiind fiica lui Andronic Doukas. Unii istorici îi atribuie lui vina pentru pierderea bătăliei de la Manzikert, mai ales că nici nu a fost prezent pe câmpul de luptă. Secolul al XI-lea a fost o perioadă tulbure în istoria bizantină, iar căsătoria Irinei cu Alexios a format o alianță între facțiunea militară și aristocrația civilă care i-a oferit acestuia sprijinul necesar pentru a restabili o parte din echilibrul politic și economic al Bizanțului. Irina a fost o puternică

de la urcarea lui pe tron, iar soțiile succesorilor săi au fost încoronate odată cu oficierea căsătoriei sau a încheierii logodnei. După cum o dovedesc Irina, Teodora (soția lui Teofil), Zoe, Eudokia Makrembolitissa, Maria de Antiohia[162] și Ana de Savoia, regența femeilor a devenit mult mai frecventă, în timp ce Irina, Zoe și sora ei Teodora chiar au condus Imperiul pentru o scurtă perioadă. Începând de la administrarea Imperiu-

susținătoare a fiicei sale, Ana Comnena, ca viitor basileu bizantin, în detrimentul fiului, Ioan al II-lea, pe care Irina îl calomnia des în fața împăratului (după cum mărturisește Nichita Choniates). Cf. Nicetas Choniates, *O city of Byzantium: annals of Niketas Choniates*, trad. Harry J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit, 1984, p. 5.

[162] A trăit între 1145-1182, fiind fiica lui Raymond de Poitiers și a lui Constance de Antiohia. În 1161 s-a căsătorit cu împăratul Manuel al II-lea Comnenul. Vreme de câțiva ani nu a putut da naștere unui copil; totul s-a schimbat în 1169, când l-a avut pe Alexios. După moartea lui Manuel, ea a devenit regentă pentru fiul încă minor. Din păcate, perioada regenței (1180-1182) a fost marcată de incompetență și de scandal; Maria, care fusese tunsă în monahism sub numele de Xene, și-a luat ca amant și sfătuitor pe Alexios, un nepot al fostului împărat. Acest comportament a provocat nemulțumirea populației și a condus la o revoltă condusă de Andronic Comnenul și de sora vitregă a împăratului minor, porfirogeneta Maria Comnena. După ce Andronic a ocupat orașul, a poruncit otrăvirea porfirogenetei și a soțului ei, caesarul Renier de Montferrat, și închiderea împărătesei-regente Maria într-o mănăstire. După ce l-a constrâns pe Alexios al II-lea să semneze ordinul de execuție a propriei sale mame (care ar fi fost ucisă fie prin strangulare, fie prin înec), a devenit co-împărat. La scurt timp însă l-a ucis și pe Alexios. Cf. Warren Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, Stanford University Press, Stanford CA, 2000, pp. 544, 548, 550–553.Sursele directe care descriu aceste evenimente sunt: Joannes Cinnamus, *Deeds of John and Manuel Comnenus* (Records of civilization, sources and studies 95), trad. Charles M. Brand, Columbia University Press, New York, 1976; William of Tyre, *A history of deeds done beyond the sea,* (Records of civilization, sources and studies 35), trad. Emily Atwater Babcock și August C. Krey, Columbia University Press, New York, 1943.

lui de către Ana Dalassena[163], actele emise care au supraviețuit arată că ele aveau stăpânire asupra multor bogății[164].

Între 881-788, sursele menționează „înfățișarea mireselor[165]" ca metodă de alegere a soțiilor imperiale. Începând cu secolul VIII au fost aduse soții străine pentru împărați; acestea, înaintea prezentării în fața împăratului, trebuiau să învețe limba greacă și tradițiile bizantine. De multe ori, numele lor erau schimbate odată cu încheierea căsătoriei. Din timpul Comnenilor și până la sfârșitul Imperiului, alianțele cu Imperiul German și Franța capețiană au devenit atât de obișnuite încât s-a creat o ceremonie pentru întâmpinarea miresei străine[166].

Statutul social influența accesul la putere și libertatea femeii. Situația ei era paradoxală: pe de o parte, femeia de condiție umilă avea mai multă libertate de mișcare, nevoile financiare făcând-o să realizeze o serie de activități precum cea de brutăreasă, spălătoreasă etc, în timp ce îi era respinsă orice posibilitate de a deține o formă de putere politică sau socială; pe de altă parte, femeia înstărită se putea implica într-o serie

---

163 A fost mama împăratului Alexios I Comnenul; a avut un rol semnificativ în ascensiunea la putere a familiei Comnen. în secolul al XI-lea. În calitate de augusta, titlu care i-a fost acordat de fiul ei, a avut o mare influență asupra deciziilor imperiale.. De asemenea, ea a administrat imperiul în calitate de regentă în timpul numeroaselor absențe ale lui Alexios din Constantinopol în timpul campaniile militare lungi din prima parte a domniei sale. Charles Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I.

164 A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, pp. 694–695.

165 O analiză completă este realizată de: Warren Treadgold, „The historicity of the imperial bride-shows", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 54 (2004), pp. 39–53; Lennart Rydén, „The Bride-shows at the Byzantine Court. History or Fiction?", *Eranos* 83 (1985).

166 A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 695.

de activități care îi creșteau prestigiul social și politic, însă libertatea ei de mișcare și de exprimare era limitată de gynaeceum și de cutumele sociale. Aceste activități licite îmbrăcau forma patronajului, după cum se va vedea în detaliu, în următoarea secțiune.

1.2. Femeia ca intelectual și patronajul cultural

În acest subcapitol, va fi analizat termenul de „patronaj literar", dar și alte sensuri pe care patronajul îl are în general, precum e cel arhitectural sau cel de ordin filantropic.. Strâns legat de primul termen, vor fi amintite o serie de femei intelectuale din mediul păgân și creștin, precum, Sosipatra, Gemina, Hypatia și împărăteasa Aelia Eudoxia. De asemenea, vor fi analizate în detaliu tipurile de patronaj menționate, modele după care femeile bizantine s-au ghidat în activitățile lor, precum și rolurile pe care patronajul l-a jucat în viețile acestora.

Când vorbim de „patronaj literar", ne referim la următoarele puncte: suport financiar pentru redactarea unor lucrări, comandarea și achiziționarea de scrieri, precum și participarea la așa-numitele θέατρα, întâlniri unde învățații vremii își citeau compozițiile în fața unui public pentru câștigarea susținerii financiare. Un aspect legat de patronaj este greutatea de a diferenția între subvenționarea expresă a unei lucrări și comisionarea de materiale cu scop pur didactic[167]. Între patronaj și cercurile literare exista o legătură strânsă. Citirea lu-

[167] Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", in: M. Angold (ed.), *The Byzantine Aristocracy*

crărilor în cadrul acestora constituia un gen de „preview" în urma căruia cei prezenți puteau alege să comisioneze lucrarea. Cercurile literare erau cel mai des întâlnite în perioada dinastiilor Comnen și Paleolog, motiv pentru care acestea vor fi tratate într-un alt capitol[168].

Ulrike Unterweger mai adaugă în categoria actelor de patronaj și activități precum ridicarea de locuințe pentru cei săraci, a spitalelor, a caselor de oaspeți și orice act filantropic[169]. Când avem în vedere patronajul imperial, el era de regulă asociat cu imaginea împăratului și a împărătesei, individual sau împreună. Avem cazuri în care împăratul ctitorea singur o biserică, iar mai târziu o menționa și pe soția sa[170]. De aceea, putem trage concluzia că patronajul putea să fie atât de factură religioasă, cât și civilă.

Un alt aspect esențial pe care e nevoie să îl avem în vedere e faptul că împăratul, împărăteasa și aristocrația, cel puțin în Antichitatea Târzie, își modelau faptele după cele ale unor predecesori iluștri. De pildă, împăratul Teodosie al II-lea avea ca

from IX to XIII Centuries, *British Archaeological Reports International Series 22*, BAR Publishing, Oxford, 1984, p. 175.

168 Fenomenul cercurilor literare nu este ceva specific doar spațiului bizantin, ci el a existat în întreaga antichitate și mai târziu, în medii și zone geografice variate. O nouă apariție editorială care analizează cercurile literare existente în spațiul greco-roman și iudaic la apariția creștinismului este Jonathan D. H. Norton et al. (ed.), *Reading, Writing, and Bookish Circles in the Ancient Mediterranean* (Education, Literary Culture, and Religious Practice in the Ancient World), Bloomsbury Publishing, London, 2022.

169 Ulrike Unterweger, „The image of the Empress Theodora as Patron", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014, pp. 98–99.

170 Ulrike Unterweger, „The image of the Empress Theodora as Patron", p. 175.

modele pe Constantin cel Mare, pe David și Solomon. La fel se întâmpla și cu sora lui, Pulcheria, care a luat-o ca model pe Maica Domnului, din acest motiv profesând și un jurământ de castitate. Exemplul familiei imperiale a fost preluat și de către supuși, aristocratele urmărind să își modeleze imaginea publică după modelele feminine paradigmatice. Acest lucru se vede din actele filantropice întreprinse, menționări ale unor nume consacrate în inscripțiile votive sau din imitarea faptelor acestora[171].

O parte importantă a informațiilor pe care le deținem despre femeile creștine de la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V provine din corespondența Fericitului Ieronim pe care a purtat-o cu prietene și protectoare din Italia și Palestina. În această perioadă existau femei creștine educate care nu erau asociate cu cercurile ascetice. În „Viața lui Vasile I Macedoneanul", comisionată de nepotul său, Constantin al VII-lea Porfirogenetul, se vorbește despre un mozaic care îi prezintă pe Vasile și soția lui Evdochia pe tronurile imperiale, înconjurați de copii, toți având cărți în mâini „pentru a arăta că nu doar urmașii bărbați, ci și femeile au fost deprinse în Sfintele Scrieri și nu sunt lipsite de cunoașterea înțelepciunii divine"[172].

În privința femeilor intelectuale, exemple de erudiție se pot găsi și printre cele din mediul păgân[173]. În cercul din jurul

---

[171] Konstantin M. Klein, „Do good in thy good pleasure unto Zion. The Patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014, p. 85.

[172] L. Brubaker, „Looking at the Byzantine Family", p. 191.

[173] Philip Rousseau, „'Learned women' and the development of a Christian culture in late antiquity", în: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin*

filosofului neoplatonic Plotin putem identifica câteva exemple în acest sens. Filosoful trăia în casa uneia dintre admiratoarele sale, Gemina, care îi oferea susținere financiară. Porfirie, elevul său, în lucrarea „Viața lui Plotin”, spune că „avea femei foarte devotate lui[174]”, subliniind mai departe că și fetele erau pregătite intelectual la fel ca băieții de către filosof. Părinții erau cei care îi încredințau educația copiilor, indiferent de gen, alături de proprietățile deținute, căci socoteau protecția oferită de filosof ca „sfântă și dumnezeiască[175]”. Chiar și Porfirie ne poate descoperi ceva despre femeile filosofi, căci s-a căsătorit cu Marcella, pe care a ales-o datorită intelectului ei, în ciuda faptului că avea șapte copii dintr-o căsătorie anterioară[176].

Una dintre cele mai captivante femei din tradiția filosofică a fost Sosipatra, descrisă de către Eunapius de Sardes în „Viețile sofiștilor” (sec. IV). El spune că „prin înțelepciunea ei fără pereche, l-a făcut pe propriul soț (Eustatius, el însuși filosof), să pară inferior și lipsit de importanță[177]”. Născută într-o familie bogată, a fost educată miraculos de doi străini, care i-au promis să îi ofere „o minte diferită nu doar de a

Studies, 70, 1 (1995), p. 116.

[174] Porphyry of Tyre, „On the Life of Plotinus and the Order of His Books”, în *Plotinus: The Enneads*, trad. Lloyd P. Gerson et al., Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 25.

[175] Porphyry of Tyre, „On the Life of Plotinus and the Order of His Books”, p. 25.

[176] Porphyry, *Porphyry's letter to his wife Marcella concerning the life of philosophy and the ascent to the gods*, trad. Alice Zimmern și David Fideler, Phanes Press, Grand Rapids, 1986, pp. 27–33.

[177] Flavius Philostratus, Eunapius, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, trad. William Cave Wright, William Heinemann, London. New York, 1921, p. 401. În limba română a fost tradusă doar viața lui Apoloniu de Tyana, Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana*, trad. Marius Alexianu, Polirom, Iași, 1997.

femeii, ci de a unei ființe umane[178]”, rezultatul fiind că „lucrările poeților, filosofilor și oratorilor erau pe buzele ei[179]”. Drept rezultat, „acele lucrări pe care alții le înțeleg, dar incomplet și slab, iar apoi numai prin muncă asiduă și dureroasă, ea le putea expune cu ușurință neglijentă, senină și nedureroasă, iar cu o ușoară atingere rapidă le arăta clar sensul[180]”. Spre sfârșitul vieții, după moartea soțului ei, Sosipatra a mers în Pergam, unde a ținut prelegeri, fiind cinstită de elevii ei și socotită asemenea zeilor[181].

Hypatia (aprox. 355-415), o altă femeie păgână remarcabilă din această perioadă, a avut ca elevi mai mulți creștini decât păgâni, în rândul lor evidențiindu-se Synesius, devenit mai târziu episcop de Ptolemais (Africa de Nord)[182]. Potrivit surselor, ea s-a concentrat mai mult pe matematică și astronomie decât pe filosofie. Felul ei „masculin” de a se îmbrăca

178 Flavius Philostratus, Eunapius, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, p. 403.

179 Flavius Philostratus, Eunapius, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, p. 409.

180 Flavius Philostratus, Eunapius, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, p. 409.

181 Flavius Philostratus, Eunapius, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, pp. 411–416.

182 Analize detaliate asupra vieții lui Synesius au fost realizate în: James Nicol, *Synesius of Cyrene: his life and writings*, E. Johnson, Cambridge, 1887; Bengt-Arne Roos, *Synesius of Cyrene: a study in his personality* (Studia Graeca et Latina Lundensia 2), Lund University Press, Lund, 1991. Câteva lucrări au fost și traduse în engleză și franceză, însoțite de introduceri ample: Synesius, *The letters of Synesius of Cyrene*, trad. Augustine Fitzgerald, University of Virginia, Charlottesville, 1994; Synesius, *Hymnes*, trad. Mario Meunier, Editions d’Aujourd’hui, Plan-de-la-Tour, 1980.

i-a scandalizat pe contemporani[183]. A fost, la vremea respectivă, cel mai mare matematician și astronom din lume, singura femeie despre care se poate afirma acest lucru. A fost, de asemenea, o profesoară și o vorbitoare populară pe teme filozofice de natură mai puțin specifică, atrăgând numeroși studenți loiali. Filozofia ei era neoplatonică și, prin urmare, a fost considerată „păgână" într-o perioadă de conflict religios acerb între creștini, evrei și păgâni. Neoplatonismul ei era preocupat de apropierea de Unu, o realitate subiacentă, parțial accesibilă prin intermediul puterii umane de abstractizare din formele platonice, ele însele abstracțiuni din lumea realității cotidiene. Filozofia ei a determinat-o, de asemenea, să îmbrățișeze o viață de feciorie consacrată[184].

Cu Hypatia se încheie menționarea femeilor intelectuale din spațiul necreștin și se continuă cu cele care provin din mediul creștin. Prima este împărăteasa Aelia Eudoxia. Ea s-a remarcat prin pregătirea intelectuală, ctitorirea de biserici și edificii publice. Eudoxia a fost fiica filosofului atenian Leonțiu, fiind păgână (numele ei era Athenais) până la căsătoria cu împăratul Teodosie al II-lea, în 7 iunie 421. A exerci-

---

183 P. Rousseau, „'Learned women' and the development of a Christian culture in late antiquity", p. 120.

184 Michael A. B Deakin, *Hypatia of Alexandria: mathematician and martyr*, Prometheus Books, Amherst, N.Y., 2007, pp. 58, 77–81; Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria* (Revealing antiquity 8), Harvard University Press, Cambridge MA, 1996; Maria Dzielska, *Hypatia din Alexandria - Personajul istoric și legenda modernă*, trad. Ana-Lorina Iacob, Doxologia, Iași, 2021; Dawn LaValle Norman, Alex Petkas, *Hypatia of Alexandria: her context and legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2020; Laurel A. Rockefeller, *Hypatia of Alexandria* (The Legendary Women of World History 8), Smashwords Edition, Los Gatos, 2017.

tat o mare influență asupra soțului ei, fiind în concurență cu Pulcheria, sora împăratului. Câțiva istorici consideră că Pulcheria ar fi contribuit la acuzarea Aeliei de adulter, consecința fiind retragerea ei definitivă în Ierusalim, însă discuțiile rămân deschise[185]. Eudoxia a ridicat câteva biserici și a contribuit la refacerea fortificațiilor Ierusalimului. Împărăteasa a și redactat câteva poezii religioase în stil clasic și un panegiric cu ocazia înfrângerii perșilor de către romani în războiul din 422. De asemenea, ea este cunoscută și prin pelerinajul pe care l-a întreprins la Ierusalim, de unde a adus moaștele sfântului Ștefan, călcând astfel pe urmele sfintei Elena. Împreună cu Teodosie, a ajutat la extinderea zidurilor de apărare ale Antiohiei, o formă de patronaj prin care se încerca oferirea sentimentului de securitate supușilor aflați în zone îndepărtate ale Imperiului[186]. Eudoxia a ctitorit mai multe biserici în Țara Sfântă, la fel ca împărăteasa Elena[187].

La rândul ei, Pulcheria este lăudată de Sozomen pentru actele ei filantropice, pe care a început să le săvârșească de la o vârstă fragedă. El amintește că augusta a înființat adăpos-

[185] A se vedea poziționarea lui Henneth K. Holum, în *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Calif, 1989, p. 156.

[186] Konstantin M. Klein, „Do good in thy good pleasure unto Zion. The Patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem”, p. 88.

[187] Pentru detalii biografice asupra împărătesei Elena, a se vedea în limba română: Elena Bergadano, Georgiana Tivdă, *Sfânta Elena: mama lui Constantin cel Mare*, Pauline, București, 2004; Narcisa Mihaela Câdă, Corina Petre, *Sfinții Împărați Constantin și Elena*, Basilica, București, 2020; Emilian Popescu, Mihai-Ovidiu Cățoi (ed.), *Cruce și misiune*, vol. I; Emilian Popescu, Viorel Ionita (ed.), *Cruce și misiune*, vol. II.

turi pentru cerșetori și oameni care au rămas fără locuințe, a înființat noi comunități monahale și a ridicat biserici, activitatea acestora fiind susținută financiar de către ea[188].

Dat fiind faptul că am amintit și actele de patronaj ale împărăteselor Aelia Eudoxia și Pulcheria, e necesar să analizăm modele după care acestea și femeile bizantine în general, s-au ghidat atunci când au devenit actanți ai unei sponsorizări financiare. În acest sens, am identificat două modele predilecte: sfânta împărăteasă Elena, iar mai târziu, Sfânta Fecioară. Până la sinodul de la Calcedon, care a dus la extinderea și îmbogățirea cultului Sfintei Fecioare, împărăteasa Elena a fost modelul, transformat în simbol, pe care femeile aristocrate l-au imitat atunci când a venit vorba de ctitorirea de biserici, împodobirea lor și achiziționarea de sfinte moaște. Sfânta Elena, după mutarea ei în Roma din 306, s-a implicat în mai multe acte de patronaj. În Roma, împreună cu împăratul Constantin, a construit biserica Sfinții Marcellin și Petru, căreia i-a donat și o cruce masivă din aur. Lângă această biserică a ridicat un mausoleu unde mai târziu a fost înhumată. Tot ea a ajutat la repararea termelor, care mai apoi au purtat numele ei, *termae Helenae*[189].

188 Sozomen, *Istoria Bisericească*, trad. Iosif Gheorghian, Tipo-Litografia Cărților Bisericești, București, 1897, p. 357.

189 Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", în Liz James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, Routledge, London. New York, 1997, p. 57.

În anul 324 a primit titlul de augusta alături de Fausta[190], soția lui Constantin, chipul ei începând să apară pe monezi însoțit de cuvintele „securitas Reipublice" (protecția Imperiului). Acest mesaj indica faptul că starea de bine a Imperiului depindea de Constantin[191] și de mama lui, perpetuându-se astfel integrarea femeilor în ideologia politică romană de reprezentare a stabilității dinastice și statale. Prin astfel de monezi s-a răspândit în tot teritoriul roman o imagine idealizată a sfintei Elena[192], imagine care va fi cultivată de urmașele sale. Cel mai faimos episod din viața sfintei Elena este pelerina-

[190] Flavia Maxima Fausta a fost fiica împăratului occidental, Maximianus Herculius (286-305) și sora altui împărat, Maxentius (306-312). S-a căsătorit cu Constantin în 307 și i-a dat naștere la cel puțin cinci copii, trei fii (Constantin, Constanțiu și Constans) și două fiice (Constantina și Elena). Tragedia a lovit în 326, când Constantin se pare că l-a executat mai întâi pe fiul său cel mare, Crispus, apoi pe Fausta însăși. Motivul acestor execuții și măsura în care aceste morți au fost legate între ele au atras numeroase dezbateri. Cu toate acestea, mai rămân multe de spus despre modul în care a murit Fausta, care ar putea oferi un indiciu important cu privire la circumstanțele complete ale morții ei, dacă a fost executată, a murit din greșeală sau chiar s-a sinucis. Cf. David Woods, „On the Death of the Empress Fausta", *Greece & Rome* 45, 1 (1998), Cambridge University Press, p. 70.

[191] O analiză detaliată a relației dintre Stat-Biserică în secolul IV a fost realizată de Gabriel-Viorel Gârdan, „The relations between Church and State during the 4th century", *Crkvene studije* 10, 10 (2013), pp. 187–202. De asemenea, părintele Ioan-Vasile Leb a analizat modul în care Constantin cel Mare a fost descris de către contemporanii săi, Ioan-Vasile Leb, „Constantin cel Mare în izvoarele vremii sale", în Emilian Popescu, Viorel Ioniță (ed.), *Cruce şi mântuire. Sfinții Împărați Constantin şi Elena: promotori ai libertății religioase şi apărători ai Bisericii*, vol. II, Basilica, București, 2013, pp. 125–148. Un alt studiu are în prim-plan limitele puterii imperiale, Emanoil Băbuş, „Limitele puterii imperiale bizantine, între diversitate simbolică şi contestare legitimă", *Ortodoxia* 1–2 (2005), pp. 28–40.

[192] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 58.

jul la Ierusalim din 326, în cursul căruia mai târziu, în anul 395, a fost plasată descoperirea Sfintei Cruci. Cert este faptul că Eusebiu amintește construirea de către Elena a bisericii Nașterii din Betleem și pe cea de pe Muntele Măslinilor din Ierusalim. Pelerina Egeria[193], care a fost în Țara Sfântă între 381-384, o creditează pe augustă cu decorarea bisericii Sfântului Mormânt iar Rufin[194] (autorul lucrării *„Despre falsifica-*

[193] Nu se cunoaște cine a fost Egeria, deși s-au emis mai multe teorii privind numele și statutul ei social. Pentru a stabili perioada în care Egeria a făcut călătoria, a fost necesar să se recurgă la critica internă a textului în sine. Prin câteva indicii pe care le dă despre anumiți episcopi aflați în fruntea unor orașe pe care le-a vizitat, s-a ajuns la concluzia că Egeria și-a făcut călătoria între anii 381-384. A se vedea mai multe în: Egeria, *Egeria, Journey to the Holy Land* (Brepols Library of Christian Sources 1), trad. Paul Bradshaw și Anne McGowan, Brepols, Turnhout, 2020; Carlos Pascual, „Egeria, la Dama Peregrina", *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXX (2005), pp. 451–464. Jurnalul Egeriei a fost tradus în limba română de către Marin Braniște, fratele lui Ene Braniște, în cadrul tezei de doctorat. De asemenea, a fost realizată o altă traducere de către Egeria, *Egeria. Peregrinatio ad loca sancta (itinerarium et Missa). Pelerinaj la Locuri Sfinte (Itinerariu și Liturghie) : A.D. 381-384*, trad. Cornelia Lucia Frișan, ediție de Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, Tîârgu-Lăpuș, 2009.

[194] Rufin de Aquileia s-a născut în anul 343, în Concordia (lângă Aquileia) și a murit în 410. Studiile și le-a făcut la Roma, unde s-a întâlnit și cu Ieronim. După finalizarea lor a mers în Egipt (372) și apoi în Ierusalim, unde a fondat o mănăstire pe Muntele Măslinilor alături de Melania cea Bătrână. Și-a continuat studiile în Alexandria, aici intrând în contact cu învățăturile lui Origen prin intermediul lui Didim cel Orb. În 397 s-a întors în Aquileia și s-a ocupat de traducerea Părinților greci în latină. De la el ne-a rămas singura versiune completă a lucrării lui Origen, *De Principiis*. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 1815–1816; Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta mănăstire Dervent, 2000, pp. 156–158. Singura scriere a lui Rufin tradusă în română este Rufin din Aquileea, „Despre falsificarea cărților lui Origen", în *Apologia lui Origen. Despre falsificarea cărților lui Origen*, Herald, București, 2009.

rea cărților lui Origen") și Socrate[195] pun pe seama ei ridicarea întregii biserici[196].

Chiar înainte de moartea ei din anul 330, sfânta Elena era deja pusă în conexiune cu o serie de edificii din orașe ca Roma, Ierusalim, Betleem și Constantinopol și devenise un simbol al statului. Urmașele ei și alte aristocrate îi vor urma exemplul, imitând-o prin susținerea financiară a ctitoririi de noi edificii[197].

În anul 451, afilierea dintre sfânta Elena și femeile din familia imperială a fost recunoscută oficial în cadrul sinodului

[195] Istoric bisericesc, născut în Constantinopol (389), unde a și profesat ca avocat. Istoria Bisericească întocmită de el e compusă din șapte cărți, fiecare ocupându-se cu domnia unui împărat. Socrate este critic în abordarea sa, citând direct surse; el relatează evenimente locale care au afectat capitala. Istoria pe care o avem astăzi este a doua ediție a lucrării sale, pe care a scris-o după ce sfântul Atanasie al Alexandriei i-a adus în atenție câteva greșeli cronologice pe care le identificase în prima. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1922; Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. II, Basilica, București, 2009, pp. 347–350. A se vedea și traducerea românească, Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, trad. Gheorghian Iosif și Petru Pantiş, Ecclesiast. Astra Museum, Sibiu, 2016.

[196] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 58.

[197] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 61.

de la Calcedon, când Pulcheria[198] a fost numită „noua Elena[199]". În momentul în care imaginea Elenei ca metaforă a început să fie utilizată de bărbați, femeile au încetat să o mai imite prin ridicare de monumente[200]. Valorile pe care sfânta Elena le-a reprezentat pentru femeile din timpul ei au fost: păstrătoare a vechilor coduri sociale romane, mamă a dinastiei constantiniene, reprezentantă a evlaviei feminine și ctitoră de biserici[201]. Toate acestea au conferit femeilor validitate într-o societatea care punea accent pe idealul continuității, ea reprezentând

[198] Fiica împăratului Arcadie al II-lea și a Eudoxiei și sora viitorului împărat Teodosie al II-lea. Acesta i-a conferit titlul de augustă la cincisprezece ani, și de atunci Pulcheria a dominat curtea imperială. Ca soră mai mare a imperatorului, s-a îngrijit de educația lui și de atmosfera de la curte, rol pe care și l-a asumat în urma morții tatălui lor atunci când Teodosie avea doar șapte ani. Se pare că i-a semănat mamei în privința caracterului puternic; Pulcheria a intrat în conflict chiar cu patriarhul Nestorie când acesta i-a interzis să se împărtășească în sfântul altar din Sfânta Sofia, cum obișnuia să facă împăratul. Istorici ca Timothy E. Gregory consideră că ea și-a luat revanșa la Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, care l-a condamnat pe Nestorie. Deși a făcut jurământ de castitate în tinerețe, după moartea lui Teodosie al II-lea a fost nevoită să se căsătorească cu generalul Marcian pentru stabilitatea Imperiului, cu condiția ca acesta să îi permită să își respecte în continuare promisAugustiniunea. Cf. Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, trad. Cornelia Dumitru, Polirom, Iași; București, 2013, p. 110. O prezentare detaliată a implicării Pulcheriei în politica imperială avem la Kenneth G. Holum, *Theodosian empresses*, pp. 79–112.

[199] Richard Price, *The acts of the Council of Chalcedon. I., General introduction, documents before the Council, Session I* (Translated texts for historians 45), Liverpool University Press, Liverpool, 2010, p. 240.

[200] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 382.

[201] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 62.

modalitatea prin care ele puteau acționa menținându-se în tiparele sociale considerate normative.

Patronajul arhitectural constituia unul dintre cele mai eficace modalități de promovare pe care îl aveau la îndemână locuitorii înstăriți atât din Imperiul Roman, cât și din Imperiul Bizantin, pentru afișarea puterii deținute, a activităților filantropice sau a evlaviei. Acest gen de activitate era specific pentru ambele genuri. La fel ca bărbații, femeile foloseau acest limbaj pentru comunicarea statutului lor și promovarea unor concepte specifice. Diferența consta în faptul că pentru femei, acesta era singurul limbaj socotit potrivit de către societate[202]. Un exemplu clasic pentru spațiul roman este altarul ridicat în cinstea Concordiei[203] de către Livia Drusilla[204]. Scopul urmărit de Livia era promovarea vechilor valori ale fami-

[202] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 53.

[203] Zeița înțelegerii și armoniei maritale, era extrem de importantă în familia imperială. Ea apare de multe ori pe monezile bătute de împărați, în inscripții și dedicații votive. Altarul ridicat ei de Livia nu se mai păstrează, însă avem descrierea lui la Ovidiu, în lucrarea *Fasti.* Pentru mai multe detalii a se vedea Marleen Boudreau Flory, „Sic Exempla Parantur: Livia's Shrine to Concordia and the Porticus Liviae", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33, 3 (1984), Franz Steiner Verlag, pp. 309–330.

[204] A trăit între 58 î.Hr- 29 d.Hr. A fost cea de-a treia soție a împăratului Octavian Augustus, asupra căruia a exercitat o influență considerabilă. Împreună cu Octavian a fost promotoarea revenirii la vechile virtuți romane, de aceea ea nu și-a afișat în public puterea pe care o deținea. Părerile contemporanilor despre ea sunt contradictorii. Tacitus o acuza de duplicitate, în public având un comportament virtuos, dar în spațiul privat manifestându-se ca o „noverca" (mamă vitregă). Cassius Dio o admira însă pentru actele de caritate pe care le-a îndreptat spre toate categoriile sociale. Cf. Andreea-Raluca Barboș, Decebal Nedu, „Livia Drusilla - influența primei împărătese", *Pontica. Supplementum VI* 52 (2019), p. 72.

liei romane, iar mesajul ei a fost atât de puternic încât după 150 de ani, în provincii îndepărtate ale Imperiului căsătoriile încă se oficiau[205] în fața statuii ei[206].

Susținerea de către femei a unor proiecte arhitecturale și artistice poate fi privită din două unghiuri: cel personal și cel politic. Primul aspect are multe fațete, depinzând de personalitatea și valorile celei implicate. Cel politic însă aducea cu sine multe beneficii de ordin simbolic și practic[207]: un spațiu liber de exprimare, îmbunătățirea poziției sociale a lor și a familiilor de origine, atingerea unor scopuri politice, câștigarea de foloase duhovnicești și simbolice, prin crearea imaginii de femei virtuoase și învățate.

Reputația juca un rol esențial în vechea Romă atunci când era vorba de stabilirea și menținerea autorității, ea putând fi obținută și păstrată tocmai prin acțiuni de patronaj. Concepte ca onoarea, măreția și toleranța constituiau piatra de temelie a reputației, după cum fusese ea definită de Aristotel în *Retorica*[208] și preluată mai apoi de filosofii bizantini. Ele erau și calitățile după care putea fi recunoscut un bun conducător, alături de filantropie și evlavie. De aceea, în vremea bizantină

---

205 Anthony A. Barrett, *Livia: first lady of imperial Rome*, Yale University Press, New Haven, 2002, p. 223.

206 Livia a fost zeificată în anul 42 de către nepotul ei, împăratul Claudius. Cf. Anthony A. Barrett, *Livia*, p. 222.

207 Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014, p. 63.

208 Aristoteles, *Retorica*, trad. Maria Cristina Andrieș, IRI, București, 2004, pp. 115–117.

ridicarea unei biserici era unul dintre cele mai bune mijloace de evidențiere a acestor calități[209]. Se observă acest aspect chiar și la autori bizantini care au măsurat bunul nume al unor împărați prin ridicarea de locașuri de cult, pe când cei cu prost renume le-au demolat, în această categorie intrând mai ales împărații iconoclaști. De aceea, restaurarea sau reconstruirea bisericilor predecesorilor constituia de multe ori o modalitate și mai bună de ridicare a prestigiului personal prin conectarea cu numele unui înaintaș ilustru. Uneori se întâmpla ca patronul original să fie întrecut în privința investițiilor, cum a fost cazul Aniciei Iuliana care a refăcut biserica Sfântul Polieuct începută de împărăteasa Eudochia[210]. Există o seamă de împărați care au restaurat mai multe biserici decât au construit, cum este cazul lui Justinian, care a ctitorit 10 biserici și a refăcut 17[211].

Programul de patronaj început de împărăteasa Elena a stat la baza credinței că ctitorirea de biserici intra în atribuțiile unei bune împărătese. De aceea, începând de la împărăteasa Eudoxia, soția lui Arcadie, sursele scrise au amintit în principal proiectele arhitectonice ale împărăteselor, ale femeilor din familia imperială și din marile familii bizantine[212].

[209] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 64.

[210] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 65.

[211] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 66.

[212] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 65.

Multe dintre împărătese sunt menționate alături de soții lor; virtuțile unei împărătese puteau să le întărească sau să le amplifice pe cele ale împăratului. Programul arhitectural comun al împărătesei Ariadna[213] și al lui Anastasios[214] se poate înscrie în încercarea de restaurare a renumelui acestuia, precum și al legitimității domniei prin intermediul căsătoriei cu Ariadna. La fel, sponsorizarea lucrărilor de la biserica Sfinții Serghie și Vah de către împărăteasa Teodora a fost pusă pe seama protecției pe care a acordat-o unui grup de monofiziți pe care l-a ascuns în palatul Hormisdas. Prin susținerea unei viziuni religioase opuse celei oficiale, Teodora a arătat puterea de care se bucura în Imperiu[215].

Sponsorizarea arhitecturală a fost și motiv de competiție între membre ale familiei imperiale atât în timpul vieții lor, cât și după moarte. Pulcheria și Eudoxia sunt două exemple concludente, fiecare dintre ele luându-și un model separat de

213 A fost fiica cea mare a împăratului Leo I și a Verinei. S-a căsătorit în 466/7 cu Zeno și în 491 cu Anastasios pentru perpetuarea dinastiei. Cf. Aleksandr Petrovič Każdan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium.*, vol. I, Oxford University Press, New York; Oxford, 1991, p. 166.

214 A domnit între 491-518. A fost un foarte bun administrator al finanțelor imperiale, la moartea lui trezoreria fiind plină în ciuda desfășurării unui program de construcții în mai multe zone de frontieră. În timpul domniei lui s-a confruntat cu incursiuni din partea bulgarilor, cu revolta lui Vitalian și cu acuzațiile de susținător al monofiziților. Nici cronicarii bizantini nu l-au îndrăgit, mai ales din cauza originilor umile. Existau legende care îl prezentau ca fiind fiul unui preot și a unei femei care era maniheană. Probabil această origine ar fi putut explica bizantinilor poziția teologică a împăratului. Totuși, în ciuda poziționării religioase, Anastasios I a fost un împărat bun, care a condus bine Imperiul. Cf. Aleksandr Petrovič Każdan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium.*, vol. I, p. 86.

215 Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", pp. 66–67.

patronaj. Pulcheria, prin votul de feciorie și bisericile ridicate, a urmat modelul Maicii Domnului, iar Eudoxia, prin ctitoriile și aducerea de sfinte moaște din Țara Sfântă, a călcat pe urmele împărătesei Elena. Însă, simpatiile teologice ale celor două au făcut diferența în timp. În ciuda activității bogate din Ierusalim, Eudoxia a devenit pentru istoricii din secolul IX (a se vedea Teophanes) doar o împărăteasă cu origini dubioase, simpatii eretice și căsătorie disfuncțională. Imaginea Pulcheriei însă a înflorit odată cu trecerea timpului, pe seama ei fiind puse biserici care au fost ridicate de către alte împărătese. Conexiunea dintre ea și cultul Sfintei Fecioare a fost atât de puternică în mintea bizantinilor încât biserici faimoase ca Vlachernitissa și Chalkoprateia, ridicate de împărăteasa Verina, mai târziu au fost trecute ca fiind ctitorite de către ea[216].

Vlachernitissa a fost cea mai cunoscută biserică închinată Sfintei Fecioare din lumea bizantină. Primele mențiонări ale pelerinajului la acest sanctuar fac referire cel mai probabil la capela unde a fost așezat acoperământul (maphorion) Maicii Domnului după aducerea lui din Palestina în 460. Biserica a fost construită în afara zidurilor Constantinopolului, abia în secolul VII ea fiind integrată în incinta acestuia. Neatacarea bisericii în timpul asedierii orașului de către avari în 626, a fost considerată o minune de către contemporani, și chiar ridicarea asediului a fost asociată cu intervenția Maicii Domnului de la Blacherne. Din acest motiv, ea a devenit timp de secole protectoarea orașului. În 1070, biserica a fost distrusă în totalitate de un incendiu, dar a fost refăcută până în 1077.

[216] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople”, p. 68.

În 1434 a fost din nou distrusă de un alt incendiu, biserica actuală datând doar din secolul XIX.[217]

Biserica a fost ridicată pe locul unde fusese o sinagogă în secolul V și reconstruită de Iustin al II-lea. Avea trei capele, una dedicată brâului Maicii Domnului, a doua lui Hristos și a treia sfântului Iacob, fratele Domnului[218]. Nu se știe când anume a fost distrusă biserica. Cert este că atunci când latinii au cucerit Constantinopolul (1204), aceasta încă exista. Pelerinii ruși care au vizitat orașul în secolele XIII-XIV nu au menționat-o, ceea ce poate însemna că ea nu mai exista. Brâul Maici Domnului se pare că a fost mutat la Vlachernitissa. E posibil să fi existat o icoană făcătoare de minuni, Maria Romaia, care era păstrată la Chalkoprateia[219].

Cazul acesta nu este singular atunci când vorbim de ctitorirea unor biserici. Renumele de femeie pioasă, cu origine bună și comportament adecvat standardelor sociale, era cel care perpetua și uneori îmbogățea prestigiul de ctitor. De aceea, Verina și Eudoxia au fost deposedate de realizările lor arhitecturale. De pildă, în secolul IX Verina era privită ca având o ortodoxie incertă, idei care îi depășeau statutul, fiind descrisă

[217] Cf. Emmanuel Moutafov, „Blachernai, Basilica of the Virgin Mary", *Encyclopaedia of the Hellenic World, Constantinople* III, http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaId=11778.

[218] Cf. Cecily Hennessy, „The Chapel of Saint Jacob at the Church of the Theotokos Chalkoprateia in Istanbul", în Roger Matthews, John Curtis (ed.), *Proceedings of the 7th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. II, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012, p. 352.

[219] Cf. Giulia Zulian, „Reconstructing the Image of an Empress in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the Chapel of Christ Antiphonites", *Rosetta* 2 (2007), pp. 41–42.

drept vrăjitoare și desfrânată[220], în timp ce Pulcheria era privită ca eroină a Ortodoxiei. De aceea, când se discută despre ctitorii, nu e important doar cine a construit, când și unde, ci și surprinderea modului în care patronajul funcționa la nivel real și imaginar[221]. În lucrarea *Patria,* scrisă de un autor anonim din secolul X, sunt prezentate notițe istorice, povestiri și legende privind principalele monumente și clădiri din Constantinopol și ctitorii lor[222]. Ea ne oferă posibilitatea de a observa ce condiții trebuia cineva să îndeplinească pentru a fi socotit potrivit pentru a fi numit ctitorul unei anumite biserici și cine erau ctitorii „falși", imaginari, dar folositori în anumite contexte. De pildă, în ciuda faptului că împărăteasa Elena a murit înainte ca fiul ei să termine construirea noii sale capitale, *Patria* pune pe seama ei ctitorirea a patru biserici din Constantinopol. Motivul e unul simplu: era un fapt obișnuit ca împărătesele să contribuie la ridicarea și împodobirea bisericilor din capitală, iar sfânta Elena era privită ca inițiatoarea acestei tradiții. Demn de remarcat mai este și

---

220 Autorul acestor invective este Teophanes

221 Când se utilizează termenul de „imaginar", se face referire la sistemul care organizează imaginile, legându-le între ele și conferindu-le un sens. El cuprinde ideologii, simboluri, dorințe și proiecții; imaginarul se manifestă mai întâi la nivel personal, fiind o structură comună tuturor oamenilor. Imaginarul este motorul care pune în mișcare imagini și interpretări posibile ale lor care duce la asumarea acestora de către grupuri și comunități, rezultând astfel „identitatea imaginară a unui colectiv". Cf. Ioan Popa Bota, „Imaginar și imaginal în arta iconică pe sticlă în spațiul românesc", în Corin Braga, Ioan Chirilă (ed.), *Enciclopedia Imaginariilor din România. IV. Imaginar religios*, Polirom, Iași, 2020, p. 146.

222 *Accounts of medieval Constantinople. The Patria* (Dumbartton Oaks Medieval Library 24), trad. Albrecht Berger, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); London, 2013, p. vii.

următorul aspect: nu doar ctitorii erau schimbați de-a lungul timpului, ci și bisericile indicate ca fiind construite de ei. Aceste schimbări variau în funcție de interesele autorilor sau de perioada istorică[223].

Evidențierea descendenței era un alt scop pe care femeile îl urmăreau prin sponsorizarea edificării unor biserici. Galla Placidia (388-450) este cel mai bun exemplu în acest caz. Ea a fost fiica lui Teodosie I, soția împăratului Constantius al III-lea[224] și mama împăratului Valentinian al III-lea. După mutarea în Ravenna (425), Galla a construit o biserică în cinstea sfântului Ioan Evanghelistul, ca ofrandă de mulțumire pentru salvarea de la un pericol întâlnit pe mare. În absida acestei biserici sunt reprezentați toți împărații din Răsărit și Apus, începând cu Constantin, care erau înrudiți cu Galla. De asemenea, ea a evidențiat legăturile de rudenie cu împăratului Teodosie al II-lea și cu soția lui, Eudoxia, prin reprezentarea celor doi alături de copiii lor într-un alt spațiu din biserică. Inscripția votivă îi include pe toți cei menționați, adică familia teodosiană extinsă[225]. Același interes îl observăm și din im-

[223] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", pp. 69–70.

[224] Era originar din Naissus (azi Niš, în Serbia). În 417 a devenit general al împăratului Honoriu, în numele căruia l-a învins pe Constantin al III-lea, care fusese declarat împărat în Occident de către armată și ocupase Britania, Galia și Spania. În 417 s-a căsătorit cu sora vitregă a împăratului, Galla Placidia, și fost declarat co-împărat de către Honoriu în 421, însă a domnit doar șapte luni. Moartea lui a fost din cauze naturale. Cf. David Sear, *Roman Coins and Their Values*, vol. V, Spink Books, Michigan, 2014, p. 476.

[225] Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 54.

plicarea Gallei în restaurarea bazilicii ridicate de Teodosie I pe locul mormântului sfântului Apostol Pavel, în 384. Biserica a suferit stricăciuni în urma unei furtuni din 440, iar Galla s-a îngrijit de repararea ei, în inscripție menționându-se din nou legătura de rudenie dintre ea și Teodosie I.

Cazul acesta nu este unul izolat. De multe ori întâlnim femei înrudite între ele care au contribuit la ridicarea și înfrumusețarea aceleiași biserici, sau chiar întregi generații. Eudoxia, soția lui Teodosie al II-lea, a adus în 439 moaștele sfântului Ștefan din Ierusalim în Constantinopol și le-a așezat în biserica Sfântul Laurențiu, a cărei construcție a fost terminată de cumnata ei, Pulcheria. Biserica Sfânta Eufimia din cartierul constantinopolitan Olybrios s-a bucurat de contribuția mai multor generații de femei. Biserica a fost ridicată de Licinia Eudoxia, în perioada 450-440, împodobită de fiica ei, Placidia, între 472-461, și terminată de Anicia Iuliana, nepoata Liciniei Eudoxia, înainte de moarte ei din 527/8. Anicia Iuliana a construit și biserica Sfântul Polieuct din Constantinopol, a cărei piatră de temelie fusese pusă de stră-străbunica ei, Aelia Eudoxia.

Preluarea modelului sfintei Elena nu a ținut însă mult, căci el a fost înlocuit cu cel al sfintei Fecioare[226]. Această sub-

[226] Dezvoltarea cultului Sfintei Fecioare Maria este supus unor aprigi dezbateri. Sunt voci precum cea a lui Rachel Fulton, care afirmă că el a apărut doar din secolul al VI- lea și al VII-lea, la care s-au adăugat treptat elemente în secolele X-XII, sau că ar fi fost produsul apariției „pietății afective” din Evul Mediu (sec. XII). Rachel Fulton, *From judgement to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, Columbia University Press, New York, 2002, pp. 3–4; 216–218. Stephen Shoemaker așează însă apariția cultului sfintei Fecioare în contextul mai larg al evoluției cultului sfinților după sfârșitul persecuțiilor, la începutul secolu-

stituire a avut loc din mai multe motive, cel mai important fiind acela că prin el se promova o mixtură între vechile tradiții romane și noile idealuri creștine, care a fost mai apoi depășită. Un alt motiv era faptul că atât bărbații, cât și femeile de condiție modestă, nu îl puteau imita. Femeile emulau faptele sfintei Elena pentru a afișa publicului statutul și „persona" publică[227], aspecte pe care cetățenii obișnuiți ai Imperiului nu aveau de ce să le ia în considerare.

O altă categorie de patronaj e reprezentat de zidirea și finanțarea de mănăstiri și locuri de primire pentru pelerini, acestea din urmă cu precădere în Țara Sfântă. Sentimentul religios și pietatea au dobândit amploare în Antichitatea Târzie, oamenii manifestându-se în special prin ridicarea de biserici sau săvârșirea unor acte caritabile. În cazul în care nu era posibilă renunțarea la lume, din varii motive, erau susținuți monahii și le erau oferite toate mijloacele pentru a fi feriți de griji și a se putea dedica vieții ascetice. Un caz specific este cel al lui Flavian Rufinus[228], care a construit lângă palatul său din Calcedon un martyrium (aici a așezat moaștele sfinților Apostoli Petru și Pavel) și o mănăstire, chemând apoi o comunitate de monahi egipteni pentru a se așeza aici. Alții renunțau

lui IV. Sinoadele de la Efes și Calcedon au fost punctele de cotitură în creșterea rapidă a cinstirii ei. Cf. Stephen J. Shoemaker, *Fecioara Maria în credința și evlavia creștină* (Patristica 24), trad. Lucian Filip, Doxologia, Iași, 2018, pp. 33–43.

227 Leslie Brubaker, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries", p. 64.

228 Consul și prefect al Răsăritului; împăratul Teodosie I l-a numit tutore al fiului său, Arcadie. În anul 395 a fost ucis de Stilicho în fața lui Arcadie. Libaniu i-a lăudat calitățile administrative de care a dat dovadă. Cf. M. Cary et al. (ed.), „The Oxford Classical Dictionary", p. 1298.

la lume când atingeau bătrânețea, îndatoririle lor sociale fiind deja încheiate.

La fel ca bărbații, și femeile s-au remarcat prin aviditatea ascetică și renunțarea la poziții sociale și bogăție. Din secolele IV-V avem o întreagă pleiadă de femei care și-au dedicat viața Bisericii și activităților caritabile. Cele mai multe dintre ele erau văduve; doar din această poziție se puteau bucura legal de averea deținută și o puteau folosi după cum găseau de cuviință. De multe ori își transformau casele în comunități cvasi-monastice, unde se punea accentul pe rugăciune și învățarea Scripturii. Ele cheltuiau sume imense de bani pentru a ridica mănăstiri și pentru a se implica în proiecte de ajutorare a oamenilor fără adăpost și posibilități financiare[229].

Una dintre cele mai bune posibilități de ajutorare atât a celor cu bani mai puțini, cât și a celor în căutarea unor modele ascetice a fost ridicarea unor case de oaspeți. Deși existau hanuri unde se putea înnopta, acestea nu se bucurau de o bună reputație. De obicei, aici se practica prostituția, aveau loc furturi și uneori crime. Prin urmare, era un loc nesigur și imoral pentru cei care plecau într-o călătorie duhovnicească, dar și periculos pentru femeile care se încumetau să pornească la drum. De aceea, femei precum Paula[230] și Melania cea Bă-

[229] Marlena Whiting, „Asceticism and Hospitality as Patronage in the Late Antique Holy Land. The examples of Paula and Melania the Elder", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014, p. 75.

[230] Paula s-a născut într-una dintre cele mai cunoscute familii romane și a primit atât o educație clasică, cât și creștină. S-a căsătorit cu nobilul Toxotius și a avut un fiu și patru fiice. După ce a rămas văduvă în 379, la vârsta de 32 de ani, a devenit membră a grupului de femei din jurul patricienei Marcella (325-410), care

trână[231] au ridicat lângă mănăstirile pe care le-au construit în

aveau o viață de tip monastic. În 382 l-a cunoscut pe Fericitul Ieronim și, alături de fiica ei Eustochium, l-a avut ca duhovnic. În 385, când acesta a fost forțat să părăsească Roma, cele două l-au urmat și, după mai multe pelerinaje, s-au așezat în Betleem, unde au fondat o mănăstire, aici Ieronim desfășurându-și munca de traducere și exegeză. Paula a murit în anul 404. Cf. Giselle Bader, „Paula and Jerome: towards a theology of Late Antique pilgrimage", *International Journal for the Study of the Christian Church* 18 (2018), pp. 2–3.

231 Melania cea Bătrână s-a născut în Spania, în secolul al IV-lea. La vârsta de paisprezece ani s-a căsătorit (cel mai probabil, cu prefectul roman Valerius Maximus) și s-a mutat la Roma. Când avea 22 de ani, soțul ei și doi dintre cei trei copii ai săi au murit la câteva luni distanță unul de celălalt. La scurt timp după aceea, și-a vândut bunurile și a plecat în Egipt pentru a îmbrățișa o viață ascetică. Și-a lăsat fiul care i-a supraviețuit în grija unui tutore. Melania (împreună cu Rufin) a găsit în cele din urmă drumul spre Ierusalim. În timp ce se afla acolo, ea a înființat o mănăstire pentru 50 de femei și a finanțat mănăstirea fondată de Rufin. Cei doi au lucrat îndeaproape până în jurul anului 400, când Melania s-a întors la Roma pentru a fi alături de fiul ei și de familia acestuia. În timp ce se afla acolo, a avut un impact profund asupra nepoatei sale, Melania cea Tânără, care în cele din urmă îi va călca pe urme. Melania cea Bătrână a fost una dintre cele mai erudite și mai învățate femei ascete din vremea ei. A fost cunoscută de teologi apreciați, precum Evagrie Ponticul și Augustin din Hippona. Elogiul timpuriu al lui Ieronim la adresa ei și vitriolul îndreptat mai târziu împotriva ei ilustrează poate cel mai bine măiestria sa intelectuală și amenințarea pe care o reprezenta pentru propriile lui sensibilități teologice. Pe lângă activitatea sa științifică, Melania a sprijinit financiar și a promovat monahii de-a lungul vieții sale. Pe lângă mănăstirile pe care le-a fondat și finanțat la Ierusalim, ea a oferit sprijin regulat altor monahi, în timp ce diverse controverse teologice schimbau des balanțele de putere. Melania cea Bătrână s-a întors la viața ei ascetică în Africa de Nord înainte de a călători în cele din urmă înapoi la Ierusalim, unde a murit în 410. Ea a lăsat o donație considerabilă pentru a susține activitatea continuă a mănăstirii pe care a înființat-o acolo. Cf. Rebecca Krawiec, „The Memory of Melania", în Catherine M. Chin, Caroline T. Schroeder (ed.), *Melania: early Christianity through the life of one family* (Christianity in Late Antiquity (North American Patristics Society) 2), University of California Press, Oakland, California, 2016, pp. 130–148; Francis X. Murphy, „Melania the Elder: a Biographical Study", *Traditio* 5 (1947), Cambridge University

Țara Sfântă și locuri pentru primirea și cazarea pelerinilor[232].

Am observat în acest subcapitol ce se înțelege prin „patronaj cultural", care au fost modelele ideatice după care femeile s-au ghidat în activitățile lor de sponsorizare și care au fost principalele tipuri de patronaj în care ele s-au implicat, precum și rolul acestora. Au fost trecute în revistă și câteva exemple de femei intelectuale și spațiul păgân și cel creștin. De aceea, e necesar mai departe să se prezinte în ce condiții aveau femeile acces la educație pentru a prezenta o imagine cât mai concretă a ceea ce însemna femeie intelectual în Bizanț.

1.3. Sistemul educațional bizantin. Accesul femeii la educație

Această secțiune este una de introducere în sistemul educațional bizantin, urmărind să trateze: fuziunea dintre principiile educaționale greco-romane și cele creștine; atitudinea Părinților Bisericii față de educație și cum anume preconizau ei ca aceasta să se înfăptuiască; scopul educației și principalii actanți (rolul tatălui și al mamei, tutorii, rudele); un ultim aspect este cel al tipurilor de școli, al gradului de pre-

Press, pp. 59–77. Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Decembrie*, vol. IV, Sfântul Ioan Casian, București, 2015, p. 263.

232 A se vedea mai multe despre aceste locuri de primire a pelerinilor în Marlena Whiting, „Asceticism and Hospitality as Patronage in the Late Antique Holy Land. The examples of Paula and Melania the Elder", pp. 73–83.

gătire intelectuală, precum și accesul fetelor la aceste instituții și în ce anume consta pregătirea lor educațională.

Este necesar de subliniat o problemă de metodă care decurge din natura surselor noastre: cele mai multe descriu educația primită de tinerii din clasa superioară, prezentând, prin urmare, mai multe limitări. Una dintre limitările de mai sus apare în hagiografie, cea mai importantă sursă pentru educația copiilor din Bizanț. Sfinții bizantini aparțineau cel mai frecvent familiilor prospere și din acest motiv, informațiile biografice nu sunt reprezentative pentru gama largă a populației bizantine[233].

O altă problemă de metodă este și utilizarea termenilor moderni pentru descrierea sistemului educațional bizantin, ceea ce conduce la proiectarea înțelesului lor asupra unui sistem vechi, care avea alte principii de funcționare. Limitele dintre diferitele stadii educaționale în antichitate sunt vagi, astfel încât folosirea terminologiei moderne pentru a le descrie este destul de riscantă. Însă, folosirea acesteia este inevitabilă de vreme ce termenii sunt coduri comune pentru o mai bună comunicare între istorici. De aceea, cuvinte ca „primar", „secundar" și „terțiar", deși ar părea anacronici când sunt aplicați educației antice, sunt utilizați pentru ușurarea discursului științific.

---

[233] Nikos Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", în: *Hoping for continuity: childhood, education and death in antiquity and the Middle Age s*, Katriina Mustakallo (ed.), coll. *Acta Instituti Romani Finlandiae* 33, Institutum Romanum Finlandiae, Rome, 2005, p. 135.

1.3.1. Școlile bizantine

Caracterul învățământului bizantin a fost influențat de moștenirea greacă clasică și de cea romană. La fel ca în Grecia antică, învățământul era deschis tuturor, de aceea schimbarea statutului social și avansarea în cadrul ierarhiei erau posibile pentru oricine avea mijloacele necesare pentru a dobândi o educație bună. Totodată, dispariția diferențelor dintre cetățeni și non-cetățeni din lumea romană a condus la accentuarea importanței culturii, a statutului social și al închegării de relații cu persoane sus-puse[234].

În perioada Antichității târzii[235], micile orașe aveau posibilitatea de a pune la dispoziția copiilor cel puțin educația primară. Însă, atunci când se urmărește descoperirea nivelului de educație al populației, avem la dispoziție doar surse privind situația elitei bizantine, ea neputând servi drept indicator al stării generale. Cert este că în secolul VI, funcționarii și slujbașii puteau să compună epigrame în stil clasic, după cum se observă din culegerea *Ciclul* a lui Agathias[236]. Se pre-

[234] A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 27.

[235] Există o întreagă dispută asupra periodizării Antichității târzii. *Grosso modo*, ea este cuprinsă între secolele III-VII. Cf. A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 24; Averil Cameron, „Late antiquity and Byzantium: an identity problem", în: *Byzantine and Modern Greek Studies*, 40, 1 (2016), Cambridge University Press, pp. 27–37.

[236] A fost istoric și poet bizantin (532-580). S-a născut în Mynna, unde tatăl lui a ocupat funcția de retor, și a fost educat la școli din Alexandria și Constantinopol. În capitală a început să practice dreptul, profesie despre care s-a plâns în *Istorii.* Activitatea poetică și-a început-o devreme, prima sa publicație fiind o încercare de compoziție în hexametrii (*Daphniaca*, azi pierdută), urmată apoi de crea-

supune că nivelul de alfabetizare se diferenția de la o provincie la alta a Imperiului, după cum ne indică descoperirile de natură arheologică. Egiptul se remarcă prin atestarea unui număr mare de autori de scrisori și notari, precum și a unor serii de papirusuri ce conțin exerciții de greacă și latină prin care elevii învățau să îi citească pe Homer și Virgiliu[237].

Potrivit împărțirii tripartite a educației în Imperiul Bizantin, nivelul primar includea învățarea noțiunilor elementare acasă sau la școală, în spațiul laic sau mănăstiresc. Educația secundară cuprindea studierea gramaticii sub îndrumarea unui profesor (grammatikos) sau a unui învățător în școlile bisericești și monahale, în vreme ce al treilea stadiu cuprindea materiile cunoscute sub numele de trivium și quadrivium.

Primul stadiu cuprindea cititul, scrisul, pasaje din Psaltire, puțină aritmetică, muzică, în funcție de tipul educației. Pentru însușirea cititului și a scrisului, profesorii foloseau texte religioase, genuri literare ce aveau conținut religios și, uneori,

---

rea a numeroase epigrame în stil clasic. Pe multe dintre ele le-a inclus în colecția de epigrame *Ciclul*, care mai conținea și alte compoziții ale elitei constantinopolitane. Epigramele oglindesc realizările și gusturile literare ale elitei funcționarilor constantinopolitani din ultima parte a domniei lui Justinian. Istoriile, cea de-a doua lucrare a sa, continuă scrierea lui Procopius, *Războaiele*, acoperind perioada 553-559. Spre deosebire de Procopius, Agathias nu a fost martor ocular al evenimentelor relatate, lucrarea lui remarcându-se mai ales prin conținutul retoric și literar. Cf. Simon Hornblower, Anthony Spawforth (eds.), „Agathias", Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 35. Pentru o mai bună perspectivă asupra ideilor lui Agathias privind rolul istoriei și al poeziei, a se vedea Anthony Kaldellis, „Agathias on History and Poetry", în: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 38 (1997), pp. 295–305.

[237] A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 171.

fragmente din vechile texte grecești. Educația formală din ciclul primar survenea de obicei în jurul vârstei de șapte ani, când copilăria timpurie lua sfârșit. Înaintea acestei perioade, unii copii își începeau educația acasă, împreună cu părinții lor, ceea ce pentru mulți dintre ei era singura pe care o primeau. Pentru cei care o continuau, vârsta începerii pregătirii formale varia între cinci și opt ani, iar perioada duratei nu era definită de nicio lege civilă întrucât nu exista legislație privind funcționarea școlilor.

Primul nivel de pregătire intelectuală ținea până aproximativ la vârsta de doisprezece ani și era numită „ιερὰ γρὰμματα" (litere sacre) datorită caracterului religios al curriculumului. Școlile elementare nu funcționau în același mod în toate zonele sau perioadele Imperiului Bizantin[238]. Părinții care aveau o oarecare instruire intelectuală își pregăteau copiii pentru a citi și pentru a avea un comportament moral. Educația acasă era extrem de întâlnită în cazul fetelor, dar și pentru băieții care nu aveau oportunitatea de a urma o școală aflată în proximitatea locuinței lor.

Când împlineau doisprezece ani, elevii care aveau situația financiară și capacitatea intelectuală de a-și continua pregătirea, începeau studierea gramaticii. Buna cunoașterea a acesteia conducea la o bună stăpânire a limbii scrise și vorbite. Această etapă ținea până la vârsta de cincisprezece ani, totul depinzând de progresul înregistrat de elev. După încheierea

[238] Nikos Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches", în: *Religious Education in Pre-Modern Europe*, Ilinca Tanaseanu-Döbler, Marvin Döbler (eds.), coll. *Numen Book Series* 140, Brill, Leiden. Boston, 2012, p. 165.

însușirii gramaticii, cei care doreau să își continue pregătirea se angajau în studierea unor materii specializate precum dreptul, retorica sau filosofia.

Conținutul educației din școlile bizantine varia în funcție de tipul școlii (laică sau bisericească). Educația religioasă nu se limita doar la transmiterea cunoștințelor teoretice și a dogmelor creștine. Încă din antichitatea târzie, școlile bisericești au constituit singura posibilitate de a primi o oarecare educație pentru mulți tineri bizantini care nu își permiteau financiar să aibă un profesor privat, sau al căror domiciliu nu oferea posibilitatea unei instruiri laice din cauza scăderii numărului școlilor laice din multe zone ale Imperiului. De aceea, școlile bisericești (parohiale), și în perioada medievală cele monastice, au încorporat în programul lor educațional și materii laice[239]. Chiar patriarhul Fotie și-a primit instruirea elementară în cadrul unei școli dintr-o mănăstire situată în apropierea casei părinților lui[240].

Scopul principal al școlilor mănăstirești era pregătirea viitorilor monahi/monahii pentru o viață duhovnicească și cunoașterea scrisului. În *Regulile* sale, sfântul Vasile cel Mare a sugerat ca mănăstirile să accepte copii mireni (παιδες βιωτιχοι) ai căror părinți doreau ca ei să urmeze un astfel de tip de pregătire[241]. Sfântul Vasile a fost primul care a introdus educația

239 N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches", p. 166.

240 A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 176.

241 „Fiindcă Domnul zice: „Lăsați copiii să vină la Mine"... de aceea credem că orice timp, chiar și cel al vârstei celei dintâi, este potrivit pentru primirea celor ce vin (la noi); dar pe cei lipsiți de părinți să îi primim din inițiativa noastră proprie...

copiilor în mănăstiri. El a stabilit o școală primară și una secundară, în funcție de vârsta copiilor. Copiii mai mici erau despărțiți de cei mai mari, iar băieții locuiau separat de fete[242]. Când se apropia terminarea studiilor, tinerii hotărau dacă doreau sau nu să îmbrățișeze viața monahală[243]. Sfântul Ioan Gură de Aur a susținut acest tip de educație, el fiind de părere ca părinții să își aducă copiii la asceții din apropierea Antiohiei după ce împlineau vârsta de zece ani pentru a-i feri de pericolele lumii și a-i învăța virtutea, care era țelul întregului proces educațional[244].

Patru secole mai târziu, faimoasa școală de la mănăstirea Studion[245] era destinată doar novicilor care aveau să fie tunși

---

iar pe aceia care au părinți și sunt aduși de aceștia, îi vom primi înaintea mai multor martori...", în Vasile cel Mare, „Regulile Mari. Întrebarea 15. De la care vârstă trebuie să se îngăduie a se consacra pe sine cineva lui Dumnezeu și când trebuie să fie socotită valabilă promisiunea feciorei", în: *Scrieri. Partea a II-a. Asceticele*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 18, trad. Ivan D. Iorgu, p. 244.

242 „…să li se dea separat și locuințe și masă, atât celor de sex bărbătesc, cât și celor de sex femeiesc", în Vasile cel Mare, „Regulile Mari. Întrebarea 15. De la care vârstă trebuie să se îngăduie a se consacra pe sine cineva lui Dumnezeu și când trebuie să fie socotită valabilă promisiunea feciorei", p. 244.

243 Vasile cel Mare, „Regulile Mari. Întrebarea 15. De la care vârstă trebuie să se îngăduie a se consacra pe sine cineva lui Dumnezeu și când trebuie să fie socotită valabilă promisiunea feciorei", p. 246.

244 Theodore Michael Christou, „Raising an Athlete for Christ: Saint John Chrysostom and Education in Byzantium", *Akropolis: Journal of Hellenic Studies* 2 (2018), p. 112.

245 Școala existentă aici se evidențiază față de alte instituții de învățământ ale timpului prin faptul că materialul predat era mult mai sistematic și putea fi însușit de mult mai mulți elevi. Pentru învățământul primar exista o clădire (katagogion) rezervată copiilor de aceeași vârstă și care învățau literele (mathesis ton grammaton). Cei care puteau să meargă mai departe cu studiul, erau instruiți în teologia siste-

după o perioadă de pregătire morală și literară. Postul, rugăciunea și cântarea făceau parte din pregătire. Cei care urmau să intre în mănăstire, tineri sau tinere, trebuiau să poată îndura rigorile vieții monahale[246].

Puse față în față cu perspectiva prezenței tinerilor în interiorul zidurilor lor, instituțiile religioase au fost nevoite să vină cu programe de studiu și facilități de cazare. Prezența acestora mai ales în mănăstiri și statutul lor ambiguu – elevi sau călugări?- au constituit un motiv de dezbatere privind pragurile de vârstă. Pentru fetele de zece ani care intrau în mănăstiri, această dezbatere era și mai urgentă fiindcă pentru ele și părinți alegerea nu era între învățământul religios în mănăstire sau cel laic în lume, ci alegerea între o viață în mănăstire și căsătorie[247].

Educarea tinerilor și pregătirea duhovnicească a celor care doreau viața monahală constituiau una dintre cele mai apreciate îndeletniciri ale comunităților monahale. Călugării priveau povățuirea ca pe unul dintre cele mai mari servicii pe care le puteau îndeplini. Educația literară în mănăstiri nu era privită ca un scop în sine, ci ca mijloc de a avea acces la Psaltire, Sfânta Scriptură și cântările bisericești. În antichitatea târzie, învățătura monastică punea accentul pe cunoașterea

---

matică și în dogmatica patristică, echipându-i astfel cu uneltele necesare pentru combaterea învățăturilor greșite. Cf. Peter Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople 350-850*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007, pp. 420–421.

246 N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches", p. 168.

247 Peter Hatlie, „The Religious Life of Children and Adolescents", în: *Byzantine Christianity*, Denis R Janz, Derek Krueger (eds.), coll. *A People`s History of Christianity* 3, Fortress Press, Minneapolis, 2006, p. 189.

Sfintei Scripturi și pe a Părinților Bisericii, cunoștințele profane fiind pe locul doi[248]. În capitolul privind responsabilitățile învățătorilor din Regulile sale, sfântul Teodor Studitul a rânduit ca învățătorii să fie paterni și afectuoși cu tinerii, altfel vor fi sever pedepsiți[249].

În ceea ce privește educația laică, problema alfabetizării în rândul copiilor este încă deschisă dezbaterii. Cu toate acestea, se pare că majoritatea copiilor au avut parte de o pregătire elementară fie la școală, fie acasă. Există cazuri în hagiografii de copii din medii aparent sărace care frecventau școala, unul dintre aceștia fiind sfântul Teodor din Sykeon. Dincolo de elementele de bază ale citirii și scrierii, educația bizantină a combinat învățătura antică și cea creștină, deși gradul de influență greacă și romană a variat[250]. Am văzut că unii copiii au fost educați în școlile monahale, dar acestea au devenit obișnuite abia după secolul al VIII-lea, odată cu integrarea disciplinelor laice în curriculum. Educația fetelor putea fi făcută și în cadrul unor școli mănăstirești. Pregătirea intelectuală a copiilor începea când ei împlineau patru ani (sau, în unele cazuri, șapte ani) și continua până la unsprezece ani. În această perioadă se memora Homer și Psaltirea.

Este cunoscut faptul că împăratul Teodosie al II-lea este tradițional acreditat cu întemeierea Universității din Constantinopol, în 425. Această denumire ne-ar putea conduce să vi-

---

[248] N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches”, p. 169.

[249] N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches”, p. 169.

[250] Cecily Hennessy, „Young People in Byzantium”, în: *A companion to Byzantium*, Liz James (ed.), Wiley-Blackwell, Malden, Mass., 2013, p. 86.

zualizăm această instituție ca fiind asemănătoare conceptului modern, însă nu este cazul. Educația avea în continuare caracter individual, dar de data aceasta Teodosie a dispus crearea a 31 de catedre pe cheltuiala statului. Predarea avea loc în greacă și latină pentru materii ca retorica, filosofia și dreptul. Alte școli asemănătoare existau și în orașe ca Alexandria, Atena și Antiohia. Alte două centre erau specializate în drept (la Berytus) și retorică (Gaza). Dorința de a avea un profesor bun îi făcea pe tineri să călătorească mult pentru a dobândi unul. În această perioadă, elevii creștini și păgâni studiau împreună, uneori conflictele de natură teoretică degenerând în atacuri fizice[251].

Treptat însă, învățământul secundar a devenit tot mar rar și chiar în Constantinopol până în secolul al VII-lea, profesorii buni erau greu de găsit. Declinul a început odată cu pierderea provinciilor orientale după domnia împăratului Heraclie, urmată de o criză a urbanismului bizantin[252], ceea ce a condus la limitarea accesului la o educație civilă[253]. Învățământul terțiar a dispărut complet și viitorii cărturari au învățat cu tutori. Acest

251 A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, pp. 173–174.

252 Motivele declinului sunt variate: catastrofe naturale, incendii, ciuma (care izbucnește în 541-542 și revine odată la 10-15 ani), invaziile. Oamenii nu au mai avut posibilități financiare pentru refacerea orașelor, ceea ce a condus la dispariția multora din zona balcanică și din Asia Mică. Însă nu toate au avut acest destin, ci unele au renăscut sub forma kastron-ului, o fortăreață situată în punctul cel mai înalt al cetății și în jurul căreia erau grupate toate celelalte clădiri și activități. Cf. Michel Kaplan, *Bizanț*, trad. Ion Doru Brana, Nemira, București, 2010, p. 89.

253 A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 175.

lucru s-a schimbat la mijlocul secolului al IX-lea, când Caesar Bardas (regent între 856 - 866) a înființat școala Magnaura, unde au fost predate filosofia, matematica, astronomia și gramatica. Constantin al VII-lea (945 - 959) a refondat ulterior această școală. Primul director a fost Leon Matematicianul[254], care a fost pus de împărat pentru a ajuta la „remedierea rusticității și a ignoranței guvernanților”[255]. Cu toate acestea, sursele sugerează că învățământul secundar, disponibil în cea mai mare parte la Constantinopol, depindea încă în secolul al X-lea de relația elev-tutor[256]. Politica imperială de susținere a studiilor superioare din capitală a condus la îmbunătățirea acestora; în 1046/1047, Constantin al IX-lea Monomahul a

[254] A devenit cunoscut datorită interesului pe care califul Ma`mun l-a arătat studiilor sale. Deși a fost invitat de acesta pentru a merge în Bagdad, Leo a refuzat și și-a continuat activitățile în Constantinopol. Se pare că a fost verișorul sau nepotul patriarhului iconoclast Ioan al VII-lea Grammatikos, care l-a și numit mitropolit în Tesalonic (840-843). După ce iconoclasmul a fost înfrânt definitiv, a fost desemnat drept conducător al școlii de la Magnaura. Printre invențiile sale se numără un sistem luminos de semnalizare. Simeon Logothetul și Theophanes Continuatus au păstrat o serie de legende care îl descriu drept un strălucit astrolog, cu o mare capacitate de prezicere a viitorului și de a face ogoarele să rodească abundent. Cf. A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1217. În română, a se vedea: Nicolae Chifăr, *Iconologie si iconoclasm. Studii privind disputa iconoclastă în secolele VIII-IX*, Editura Andreiană, Sibiu, 2010; Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate: de la „moartea lui Dumnezeu ” la moartea artei*, Sophia, București, 2004; Nicolae Chifăr, *Icoana, iconologie, iconomahie*, Basilica, București, 2018; Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane: dosarul unei rezistențe teologice*, trad. Ioan jr. Ică, Deisis, Sibiu, 2017; Ioan Bizău, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2004; Ioan-Vasile Leb, Mircea Bidian, „Teodor Studitul, apărător al sfintelor icoane”, în *Cinstirea sfintelor icoane*, Trinitas, Iași, 2008, pp. 161–174.

[255] M. Kaplan, *Bizanț*, p. 330.

[256] C. Hennessy, „Young People in Byzantium”, p. 87.

înființat posturi noi pentru predarea dreptului, a filosofiei și a retoricii, mai ales că aceasta din urmă era privită ca esențială pentru pregătirea intelectuală atât a laicilor, cât și a clericilor[257]. El l-a numit pe Mihail Psellos „consul al filosofilor", scopul urmărit fiind îmbunătățirea pregătirii funcționarilor statului. Alexios I Comnenul a adăugat în 1107 încă trei catedre care se ocupau cu predarea *Evangheliilor*, *Epistolelor* și a *Psaltirii*. Temele teologice ale acestor noi posturi l-au făcut pe împărat să numească drept profesori pe diaconii de la Sfânta Sofia. În secolul XII, întâlnim și profesori care activau în cadrul unui sistem privat de educație din jurul unor biserici, cum e cea a Sfinților Apostoli, și care predau în special gramatica[258].

Se observă că, cel puțin până în secolul VII, accesul la educație al copiilor era larg răspândit, ei având posibilitatea să aibă o minimă pregătire (scris, citit) sau chiar să urmeze școli superioare unde se puteau specializa. Deschiderea educației tuturor și susținerea ei de către stat prin crearea unor Universități ca a lui Teodosie al II-lea sau Magnaura, a dus la posibilitatea schimbării statutului social al multora. Însă, din păcate, fetele nu se puteau bucura de această libertate, educația lor restrângându-se la urmarea unei școli primarea sau doar la cea primită în cadrul familiei, după cum vom vedea în secțiunea următoare.

---

[257] A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 183.

[258] A. Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, p. 176.

1.3.2. Educația în cadrul familiei

Educația bizantină, conform lui Alexander Kazhdan, avea la bază două principii considerate a fi în contradicție: tradiția greco-romană și credința creștină. Creștinismul socotea că vechea tradiție promova o moralitate permisivă impregnată de o falsă viziune asupra lumii și a istoriei. Fiind însă „o religie a cărții", el cerea ca aderenții să cunoască cel puțin să citească și să memoreze textele esențiale. De aceea, s-a ajuns la un compromis între cele două principii prin menținerea metodelor educaționale tradiționale, apelându-se la interpretarea alegorică a literaturii păgâne, identificarea unor prefigurări creștine în unele elemente ale ei, sau prin concentrarea asupra formei și respingerea conținutului. Secolul VII a fost un moment hotărâtor în dezvoltarea educației bizantine, căci acum învățământul terțiar (universitățile) a dispărut, și chiar școlile secundare (de gramatică) au devenit rare[259].

Scopul principal al educației în antichitatea clasică nu a fost dobândirea cunoștințelor literare, ci a mijloacelor pentru încorporarea unui cetățean în corpul polisului prin însușirea unui comportament adecvat. În această direcție, părinții s-au concentrat mai întâi pe instruirea morală și ulterior pe predarea literelor. La fel, familia romană a constituit prima școală pentru copiii de ambele sexe, iar tatăl a fost cel care a decis în privința viitorului acestora. Copiii romani din clasa superioară și-au dobândit educația în școli pentru învățământul

---

[259] Aleksandr Petrovič Každan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium.*, vol. I, p. 677.

elementar, în timp ce părinții aparținând familiilor de elită au avut implicare personală în a-și învăța copiii să citească și să scrie[260]. În Antichitatea târzie, familia nucleară a devenit unitatea proeminentă a vieții sociale și economice. Creștinismul nu pare să fi schimbat ierarhia dintre soți. În perioada bizantină, tatăl a continuat să ia decizii importante cu privire la viitorul copiilor săi, iar educația formală a unui copil a rămas responsabilitatea sa teoretică. Cu toate acestea, contribuția mamei, precum și a altor membri ai familiei la instruirea copiilor, a avut o importanță deosebită[261].

Educația în Bizanț avea ca scop pregătirea copiilor elitei pentru a deveni buni creștini și buni administratori și oficiali. Pentru a deveni buni creștini, absolvenții școlilor elementare și secundare erau echipați cu instrumentele religioase necesare care, împreună cu gramatica și retorica, puteau fi arme puternice în mâinile acestora pentru ca mai apoi, ca adulți, să hotărască viitorul statului[262]. Educația formală era extrem de rar oferită fetelor, mai ales celor din familiile aristocrate și doar în forma ei seculară. Educația era privită ca o modali-

[260] Pentru mai multe informații privind principiile educaționale romane și grecești, a se vedea: Aubrey Gwynn, *Roman education from Cicero to Quintilian.* (Classics in education 29), Teachers College Press, Columbia University, New York, 1996; Mark Joyal et al., *Greek and Roman education: a sourcebook*, Routledge, London, 2022; Giuseppe La Bua, *Cicero and Roman education: the reception of the speeches and ancient scholarship*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 2019.

[261] N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 134. A se vedea și studiul părintelui Emanoil Băbuș asupra vieții familiale din provinciile bizantine, Emanoil Băbuș, „Un timp, un spațiu: familii bizantine provinciale în secolele IX-XII", în *Timp și spațiu*, București, 2006.

[262] N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches", p. 167.

tate de a dobândi putere și autoritate, la care femeile nu aveau acces[263]. În ceea ce privește educația religioasă, tinerele care doreau să îmbrățișeze viața monahală puteau să dobândească cunoștințe în mănăstiri. Însă, educația eclesiastică era special creată pentru a oferi posibilități doar pentru băieți, de vreme ce doar ei erau destinați pentru cariere politice și religioase, iar femeile nu puteau să devină clerici.

Părinții Bisericii au sugerat că tinerii și copiii ar trebui să studieze literatura clasică, însă doar elementele considerate folositoare pentru educația lor. Sfinții Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare sunt cei care au definit ce înseamnă educația potrivită pentru copiii creștini. De pildă, sfântul Vasile recomanda să se preia din operele vechilor greci „îndemnurile spre virtute și faptele bune", citând în acest sens extrase din Hesiod, Solon sau Homer[264]. Învățătura sfântului Vasile[265] a fost influentă atât în antichitatea târzie, cât și în perioada medievală bizantină. De vreme ce cultura bizantină conține multe elemente religioase, educația religioasă a primat în fața celei seculare, mai ales în perioada bizantină timpurie.

Istoria educației bizantine arată faptul că părinții au pus mult mai mult accent pe educația fiilor deoarece învățarea a fost un instrument necesar, precum și un atu pentru o poziție

---

263 N. Kalogeras, „Locating Young Students in Byzantine Churches", p. 163.

264 Florin Parasca, „Educația tinerilor între învățătura creștină și valorile clasice în concepția sfântului Vasile cel Mare", în: *Altarul Reîntregirii*, XXI, 3 (2016), Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia, p. 211.

265 Pentru mai multe detalii a se vedea V. cel Mare, „Regulile Mari. Întrebarea 15. De la care vârstă trebuie să se îngăduie a se consacra pe sine cineva lui Dumnezeu și când trebuie să fie socotită valabilă promisiunea fecioriei", pp. 244–246.

profitabilă, un deziderat al familiilor de elită, fie ea politică sau religioasă. Fetele, dimpotrivă, nu aspirau la o educație specializată căci nu exista nicio șansă pentru ele să urmeze o carieră care să necesite cunoștințe de specialitate. Majoritatea fetelor nu au avut nici o educație informală comună, în detrimentul lor și al viitoarelor lor familii, deoarece acest lucru le-a lăsat lipsite de cunoștințele necesare pentru a-și învăța copiii elemente educaționale de bază. În cuvântarea funerar[266] pe care Teodor Studitul[267] a compus-o pentru Teoctista[268], mama lui.

[266] Theodori Studite, „Sancti Patris nostri et confessoris Theodori Catechesis funebris in matrem suam", în: *S. P. N. Theodori Studite. Opera Omnia*, Jacques-Paul Migne (ed.), coll. *Patrologia Graeca* 99, Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores, Parisiis, 1857, pp. 884–902.

[267] A se vedea versiunea românească a Vieții sfântului Teodor în Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Noiembrie*, vol. III, Sfântul Ioan Casian, București, 2014, pp. 135–143.

[268] S-a născut în jurul anului 743/744, într-o familie de rang imperial din Constantinopol, legătura cu familia imperială fiind și mai mult întărită prin căsătoria dintre împăratul Constantin al VI-lea și Teodota (nepoata Teoctistei). Părinții Teoctistei au murit de ciumă atunci când ea încă era copil, astfel că nu a primit nicio pregătire intelectuală. S-a căsătorit cu Fotie și au avut împreună trei fii și o fiică. În 781, a intrat în mănăstire împreună cu toți membrii familiei, în prealabil vânzându-și toate proprietățile în urma sfatului dat de Platon, starețul mănăstirii Sakkoudion și fratele Teoctistei. Se pare că mănăstirea în care ea s-a retras era situată în apropierea celei a fratelui ei. Teoctista a murit în 20 decembrie, în anul 798 sau 799. Cf. Oscar Prieto Dominguez, *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm Patrons, Politics and Saints.*, University of Cambridge ESOL Examinations, Cambridge, 2021, pp. 45–46. Mai multe informații privind redactarea *Vieții* Teoctistei în: Christian Høgel, „Beauty, Knowledge, and Gain in the «Life of Theoktiste»", *Byzantion* 88 (2018), pp. 219–236; Katarzyna Jazdzewska, „Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 49 (2009), pp. 257–279. Pentru traducerea românească a Vieții ei, a se vedea

Ea este prezentată nu atât ca o persoană dornică de învățare, ci mai degrabă ca o mamă care a vrut să cunoască literele pentru a fi în măsură să transmită cunoștințe copiilor ei[269].

Părinții nu doar că și-au sfătuit și orientat copiii, ci și au luat deciziile finale cu privire la viitorul lor. În cazurile în care ambii părinți erau în viață, amândoi par să fi fost implicați în educația și creșterea copiilor - deși în aspecte diferite. Mamele s-au angajat întotdeauna în creșterea copiilor și, în măsura posibilităților, au jucat un rol mai activ în a-i învăța citirea în timpul vârstei preșcolare[270].

Rolul obișnuit al mamelor bizantine era de a-și îngriji copiii conform moralei creștine, oferindu-le pregătire morală

[269] Theodore the Stoudite, „Establishing a Holy Lineage: Theodore the Stoudite's Funerary Catechism for His Mother (BHG 2422)", în Stephanos Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, trad. Michael J. Featherstone, Ashgate, Farnham, 2011, p. 43. În limba română au apărut multe lucrări care tratează viața, gândirea și scrierile sfântului Teodor. O teză de doctorat, redactată de Mircea Bidian (doctorand al Școlii Doctorale „Isidor Todoran" a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca), a analizat complicata relație dintre statul bizantin și Biserică în vremea în care sfântul a trăit (cf. Mircea Bidian, „Sfântul Teodor Studitul: relația Biserică-Stat în timpul său", teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2008.). Lucrări traduse în limba română: Teodor Studitul, *Catehezele mari: Cartea a II-a* (Viața în Hristos 9), trad. Laura Enache et al., Doxologia, Iași, 2018; Teodor Studitul, *Catehezele mici* (Viața în Hristos 10), trad. Julien Leroy și Dragoș Bahrim, Doxologia, Iași, 2018; Teodor Studitul, *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul* (Izvoare duhovnicești V), trad. Petre Pleșa, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1994; Teodor Studitul, *Despre sfintele icoane. Contra ereticilor*, trad. Paraschiv Teodosie, Fotini, Galați, 2008; Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale: tratatele contra iconomahilor*, trad. Ioan I. Ică, Deisis, Alba-Iulia, 1994; Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*.

[270] N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 138.

și instrucțiuni de bază atunci când au putut să o facă. Mamele au fost încurajate să dobândească cunoștințe pentru a le transmite copiilor. Acesta a fost un motiv serios și adecvat ca cel puțin fetele din clasa superioară să primească o oarecare educație literară. În necrologul menționat mai sus, Teodor Studitul a scuzat analfabetismul mamei sale invocând faptul că a fost orfană, însemnând că societatea s-ar fi așteptat ca ea să fi fost educată dacă circumstanțele ar fi fost normale. El o laudă pentru decizia ei de a se educa singură prin citirea Psaltirii în fiecare dimineață devreme și seara târziu, fără să își neglijeze celelalte îndatoriri casnice[271].

Mamele bizantine au jucat un rol proeminent în mediul școlar în casă comparativ cu omologele lor din lumea grecoromană; această schimbare a mers mână în mână cu o serie de noi drepturi și responsabilități familiale revendicate, inclusiv dorința de a păstra proprietatea familiei și de a acționa ca gardieni asupra copiilor în cazul decesului soțului[272]. Interacțiunea dintre mame și fiice este documentată pe larg în surse. Era obișnuit ca fetele să se afle sub autoritatea directă a mamelor, în timp ce băieții se distanțau treptat de ele și se atașau mai mult de tați. Atunci când au reușit, părinții au contribuit personal la educația fiilor. Părinții au fost de obicei mai implicați într-o etapă ulterioară a vieții copiilor și erau întotdeauna prezentați ca factori de decizie finali pentru principa-

[271] T. Studite, „Sancti Patris nostri et confessoris Theodori Catechesis funebris in matrem suam", pp. 886–887.

[272] P. Hatlie, „The Religious Life of Children and Adolescents", p. 188.

lele probleme legate de viitorul fiicelor și al fiilor, cum ar fi aranjamentul căsătoriilor sau deciziile lor de carieră[273].

Rolul părinților și al rudelor în educația copiilor[274] era și mai important în cazurile în care unul dintre ei lipsea. Sursele hagiografice indică faptul că mamele văduve și-au încredințat copiii rudelor de sânge - care erau clerici sau călugări. Chiril din Schitopolis[275] a scris că atunci când eroul său, Eutimie (376-473), avea trei ani, tatăl lui a încetat din viață și mama l-a dus la palatul episcopal (ἐπισκοπεῖον) din Melitene, unde l-a predat fratelui ei, scolasticul Eudoxie. Eudoxie l-a acceptat pe nepotul său în biserică și l-a lăudat pe băiat episcopului

273 N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 139.

274 Conținutul următoarelor pagini a fost parțial publicat în Daniela-Luminița Ivanovici, „Participarea părinților și a rudelor la educația copiilor în Bizanț", în Vasile Stanciu, Cristian Sonea (ed.), *Educație și Mărturisire Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al tradiției*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 185–201.

275 S-a născut în Schitopolis, în jurul anului 525, fiind fiul unui avocat care lucra pentru episcopul cetății. El a crescut într-un mediu aflat într-o legătură strânsă cu clerul și mănăstirile calcedoniene din Palestina. În 531-532, a fost binecuvântat de sfântul Sava, care i-a prezis viitorul monahal. De aceea, în anul 543 a primit tunderea monahală în Ierusalim, mai apoi intrând în mănăstirea Sfântul Eutimie. Singura lucrare cunoscută a lui Chiril este „Viața monahilor din Palestina" (Μοναχικαὶ Ἱστορίαι), care cuprinde șapte biografii, dintre care cea mai mare este cea a lui Eutimie și Sabas, fondatorii a două mănăstiri și cei care i-au influențat cel mai mult gândirea monahală. Mai multe a se vedea în: Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei*, trad. Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2013, p. XII; Chiril of Scythopolis, *Lives of the monks of Palestine*, coll. *Cistercian Studies Series* 114, trad. R. M Price, Cistercian Publications, Kalamazoo, Mich., 1991.

de Melitene[276], Otreios[277], care l-a luat pe lângă el și i-a oferit o educație bună[278].

Au fost însă și cazuri în care mamele văduve s-au ocupat singure de îngrijirea și educarea copiilor, sau cel puțin fără ajutorul substanțial al rudelor. În astfel de cazuri, cel mai probabil mama avea grijă personal de educația fiicelor, în timp ce educația fiilor era încredințată unor tutori sau rudelor materne de sex masculin[279]. De exemplu, biograful[280] constantinopo-

---

[276] Oraș situat în partea estică a Anatoliei, pe malul drept al Eufratului, într-o zonă fertilă. Numele lui apare cel mai devreme în înregistrările hittite și asiriene, sub forma Malidiya și Melidi, iar după cucerirea romană, cetatea a devenit o garnizoană importantă, devenind chiar capitală provincială în secolul IV. Cf. Hidemi Takahashi, „Melitene", în: *The Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage*, Sebastian P. Brock et alii (eds.), Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2011, <https://gedsh.bethmardutho.org/Melitene.>.

[277] A fost prezent la Sinodul al II-lea Ecumenic din 381, fiind menționat în lista episcopilor cetății Mitilene, în *Cronica lui Mihail Sirianul*. Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, (1166-1199)*, vol. III, trad. Jean-Baptiste Chabot, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1963, p. 494.

[278] N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 138.

[279] N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 142.

[280] Deși este anonim, *Viața* pe care a redactat-o iese în evidență prin abaterea de la tiparul consacrat de redactare al scrierilor hagiografice bizantine, care urmau schema minunilor săvârșite de Mântuitorul atunci când prezentau minunile sfinților. Autorul vieții sfântului Nichifor alege însă să accentueze importanța vindecării bolilor sufletești, pe care o consideră mai valoroasă decât tămăduirea trupească („οὐδέν … βελτιώτερον τοῦ ψυχὰς ἰᾶσθαι ἤπερ σωμάτων ῥωννύειν νοσήματα"). A se vedea François Halkin (ed.), „La Vie de saint Nicéphore, fondateur de Médikion en Bithynie († 813)", în: *Analecta Bollandiana*, 78, 1–4 (1960), ediție de François Halkin, p. 420; Dirk Krausmüller, „Swimming against the Tide: How the Monks of Medikion Challenged Traditional Notions of Sainthood", în: *Scrinium*, 16 (2020), pp. 3, 5.

litanului Nichifor[281] din Medikion[282] (d. 813) o prezintă pe mama acestuia crescându-și singură cei trei fii după moartea tatălui lor. Ea le-a dat o educație creștină și, când au ajuns la vârsta de școlarizare formală, ea a fost cea care a luat decizia cu privire la viitorul lor, încredințându-i unor persoane pregătite intelectual[283].

Bărbații văduvi de origine nobilă angajau îndrumători profesioniști pentru a se îngriji de educația odraslelor. Teofano[284] (d. 893), viitoarea soție a împăratului Leon al VI-lea, s-a născut într-o familie distinsă din Constantinopol. Tatăl

---

[281] A participat la lucrările Sinodului VII Ecumenic și a fost ctitor al mănăstirii Sfântul Serghie din Medikion. Provenea dintr-o bogată familie constantinopolitană; la Medikion a ridicat două biserici, cea consacrată sfântului Serghie, și o alta închinată sfântului Mihail. S-a stins în 813, în locul lui rămânând stareț sfântul Nichita, ucenicul lui. Cf. D. Krausmüller, „Swimming against the Tide", p. 2.

[282] A fost ctitorită de sfântul Nichifor în 780, devenind centru al rezistenței antiiconoclaste. Mănăstirea era localizată în Asia Mică, la 5 km sud de satul bitinian Trigleia și la doi kilometri distanță de Marea Marmara. Faima ei a atins apogeul în timpul sfinților Nichifor (813) și Nichita (824). În secolul XI, mănăstirea a intrat în posesia lui Mihail Psellos, dispărând din documente. Se pare însă că ea a continuat să funcționeze până în perioada modernă. A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1328.

[283] N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children", p. 139.

[284] Prima soție a lui Leo al VI-lea, care s-a remarcat prin viața pioasă pe care a dus-o, motiv ce ar fi stat la baza relației proaste dintre ea și soțul ei. În *Vita* redactată de Eutimie se accentuează discordia care exista între Leo și soția lui, doar autorul fiind cel care a oprit-o pe împărăteasă de la divorț. Însă, în o altă *Vita* scrisă de un contemporan anonim, relația dintre cei doi soți e zugrăvită în culori idilice. Cert este că după retragerea lui Teofano în mănăstire, împăratul a trăit împreună cu amanta lui, Zoe Zaoutzes. După moartea soției, Leo a construit un sanctuar pentru a-i păstra trupul după ce a fost canonizată. A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 2064.

ei era Constantin Martinakios, membru al rangului senatorial. Mama ei, Ana, a murit la scurt timp după ce a născut-o. Când fata a împlinit vârsta de șase ani, Constantin s-a ocupat de educația ei, încredințând-o unui tutore. După ce și-a început pregătirea, s-a aplecat asupra studiului literelor și, într-o perioadă scurtă de timp, a învățat temeinic Psaltirea, imnurile de dimineață și de seară și și-a petrecut timpul citind și studiind. După toate probabilitățile, Teofano nu a depășit această fază, altfel biograful[285] ei ar fi amintit[286].

Mult diferit este exemplul sfintei din secolul al V-lea, Elisabeta din Herakleia (d. 474)[287]. Ea s-a născut într-o familie bogată și proeminentă și a început procesul de învățare, potrivit biografului ei, încă de la vârsta de trei ani. Tatăl ei a fost cel care s-a preocupat de acest aspect. Însă, când a împlinit doisprezece ani, mama ei a murit; în acel moment, tatăl ei a vrut să o căsătorească, mai degrabă decât să îi ofere o educație suplimentară[288].

---

285 Anna Kreinina, „The life of Theophano the empress: The slavonic version of an unknown byzantine original", *Scrinium* 7 (2011), pp. 169–230; „The life of St. Theophano the empress in Balkan cyrillic manuscripts: archaeographical notes on the preserved slavic copies", *Palaeobulgarica* XL, 4 (2016), pp. 3–26.

286 N. Kalogeras, „The role of parents and kin in the education of Byzantine children".

287 Viața ei a fost tradusă în engleză de Valerie A. Karras, „St Elisabeth the Wonderworker", în: *Holy women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*, Alice-Mary Talbot (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 117–135.

288 Valerie A.. Karras, „St Elisabeth the Wonderworker", în Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 126–127.

Astfel, după cum s-a precizat și în secțiunea anterioară, se observă că fetele nu se bucurau de aceeași educație ca băieții. Motivul acestei diferențe rezida în motivația din spatele procesului educațional: însușirea unui comportament social adecvat și dobândirea unei funcții care aducea putere și prestigiu. Dat fiind faptul că femeile nu aveau acces la vreo poziție socială, scopul educației a fost doar dobândirea unui comportament care să respecte cutumele sociale existente. De aici a rezultat și rolul proeminent al mamei în educația fiicelor. Ea era cea care, în lipsa accesului la un tutore sau școală primară, se ocupa de alfabetizarea fiicelor și de dobândirea unor deprinderi practice. În cazul în care soțul era decedat, rolul mamei era și mai important. Familia juca astfel un rol esențial în pregătirea pentru viață a copiilor.

1.4. Familia. Logodna, căsătoria și divorțul

Această secțiune va avea în vedere definirea termenului de „familie" în contextul bizantin, rolul tatălui în cadrul acesteia, precum și aspecte ce țin de atingerea maturității legale pentru fete și băieți. Vor fi analizate din perspectiva legislației laice logodna, evoluția căsătoriei, statutul concubinajului, custodia copiilor în cazul decesului soțului, adopția și divorțul.

Sursele care analizează atitudinile bizantine privind familia sunt diverse, ele provenind mai ales din perioada târzie a Imperiului. Narațiunile istorice cuprind povestea familiilor imperiale și nobiliare din Constantinopol și Vieți ale sfinților ce descriu viața familială pe care viitorul sfânt o va respinge. Ha-

giografiile ne oferă povești idealizate ale copiilor, dar care pot reflecta aspecte ale realității; textele neoficiale ca scrisorile și elogiile pot dezvălui o realitate puțin mai personalizată. Astfel de povești anecdotice pot evidenția anumite probleme, dar o accentuare excesivă a informațiilor oferite poate cu siguranță distorsiona realitatea. Dovezile vizuale (picturi, mozaicuri, ilustrații din manuscrise, sculptură), pot oferi, de asemenea, o perspectivă asupra activităților copiilor și a relațiilor cu cei din jur [289].

Deși familia reprezenta celula fundamentală a societății bizantine, în limba greacă bizantină nu a existat un termen specific pentru a o denumi, cel mai des utilizat fiind „syngeneia”[290], care desemna atât nucleul familial, cât și comunitatea rudelor, în timp ce relația rezultată prin căsătorie este descrisă drept „legătură și unire”. Potrivit tratatelor și compilațiilor juridice, există două tipuri de syngeneia (συγγένεια): prin natură (physei) și „prin aranjament” (thesei). Ultima categorie include căsătoria (anchisteia), botezul (anadoche pneumatike) și adopția[291]. Lipsa unui termen specific pentru a denumi „familia nucleară”[292] nu înseamnă că ea nu era importantă pen-

[289] C. Hennessy, „Young People in Byzantium”, p. 83.

[290] Există o dezbatere amplă privind semnificația clară a acestui termen, care este bine detaliată în lucrarea Nathan Leidholm, *Elite Byzantine Kinship, ca. 950-1204: Blood, Reputation, and the Genos*, coll. *Beyond Medieval Europe*, Arc Humanities Press, 2019.

[291] Ruth Macrides, „Families and Kinship”, în: *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Elizabeth Jeffreys et alii (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 652.

[292] Aceeași problemă terminologică o întâlnim și în spațiul roman, unde termenul de „familie”, așa cum îl utilizăm noi azi, nu are o conexiune cu ceea ce reprezentau

tru bizantini, ci arată că unele concepte importante pot apărea ca un fapt general acceptat, fără a fi nevoie de o terminologie specială. Este esențial de subliniat, după cum spune și Ruth Macrides, că nu putem să îi interpretăm pe bizantini prin lentilele epocii noastre; chiar relații care par similare, cum e înrudirea prin adopție, erau structurate și înțelese diferit[293].

Potrivit lui Angeliki Laiou, societatea bizantină nu era patriarhală deoarece tatăl nu avea drepturile extinse ale unui *pater familias* roman asupra membrilor gospodăriei sale și nu a fost patriliniară deoarece statutul sau proprietatea nu au fost transmise doar prin linia masculină[294]. Familia era atât o unitate socială, cât și o unitate biologică bazată pe consangvinitate și afinitate conjugală. Era o unitate de reproducere a resurselor umane, dar și cadrul în care erau crescuți copiii și întreținute persoanele în vârstă[295]. David Herlihy a adăugat o nouă dimensiune, descriind familia ca pe un univers mo-

conceptele de „domus" și „familia". Primul era folosit pentru a descrie gospodăria fizică, aceasta cuprinzând sclavii, familia și rudele pe linie maternă și paternă, strămoșii și urmașii, plus patrimoniul. Termenul „familia" avea un înțeles mai restrâns decât cel al lui „domus", el fiind cel mai des utilizat pentru grupul de sclavi aflați în dominus, excluzându-i pe membrii liberi din „domus". Cf. Dale B. Martin, „The Construction of the Ancient Family: Methodological Considerations", în: *The Journal of Roman Studies*, 86 (1996), Cambridge University Press, p. 40.

293 Ruth Juliana Macrides, „Kinship by arrangement: the case of adoption", în *Kinship and justice in Byzantium, 11th - 15th centuries* (Variorum collected studies series 642), Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 109–118.

294 Alice-Mary Talbot, „Family structure and the transmission of property", în: *The social history of Byzantium*, John Haldon (ed.), Wiley-Blackwell, New York, 2016, p. 57.

295 A.-M. Talbot, „Family structure and the transmission of property", p. 51.

ral, în cadrul căruia relațiile umane sunt foarte diferite de cele din afara lui[296].

Se pare că familia ca structură socială a fost consolidată între secolele IV-VIII, prin acțiunea combinată a Bisericii și a statului. Consolidarea a avut loc prin sprijinul acordat instituției căsătoriei și legislației. Biserica, după o poziție inițială care a favorizat fecioria și asceza, a predicat importanța legăturii căsătoriei, ca mijloc de legiferare a legăturilor trupești și pentru nașterea copiilor. În legislația canonică din secolul al IV-lea, în special canoanele Sfântului Vasile cel Mare, căsătoria a devenit chiar un remediu pentru anumite infracțiuni sexuale, aspru pedepsite în dreptul roman, cum ar fi desfrânarea[297] și răpirea[298]. Și statul a promovat căsătoria făcând-o disponibilă tuturor, cu excepția sclavilor, și îmbunătățind progresiv sta-

[296] David Herlihy, *Women, family and society in medieval Europe*, Berghahn Books, Providence, 1995, pp. 114–115.

[297] De pildă, canonul 26 al sfântului Vasile prevede următoarele: „Desfrâul nu este nuntă și nici început de nuntă; drept aceea, de-ar fi cu putință să se despartă cei ce se împreună prin desfrâu, aceasta este mai bine. Iar dacă cu tot dinadinsul le va plăcea împreună viețuirea, apoi să cunoască epitimia pentru desfrâu, dar să se permită ca să viețuiască laolaltă, ca să nu se întâmple ceva mai rău". Cf. Răzvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți, canoanele întregitoare și prescripții canonice. Ediție bilingvă*, vol. III, Basilica, București, 2018, p. 115.

[298] Canonul 22 al sfântului Vasile cel Mare precizează în acest sens: „Pe cei ce au femei din răpire, dacă ar fi luat ei pe cele logodite mai înainte cu alții, nu se cade a-i primi (în comuniune) mai înainte, până a nu se lua (acelea) de la dânșii și a se da în stăpânirea logodnicilor celor dintâi... Iar de va lua cineva pe una liberă, trebuie a i se lua și a se da la ai săi și a se lăsa în socotința rudelor, ori părinți de vor fi, ori frați...și de ar voi ei a o da lui, să se statornicească căsătoria; iar de nu vor voi, să nu se silească...". Cf. Răzvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți, canoanele întregitoare și prescripții canonice. Ediție bilingvă*, vol. III, p. 114.

tutul femeilor din pături sociale inferioare care coabitau cu bărbați, cum era cazul concubinelor[299].

Bărbații și femeile erau considerați majori la 25 de ani, până atunci ei aflându-se sub autoritatea unui tutore. Până în secolul al IV-lea, femeile nu acționau ca tutori pentru copii, dar Teodosie I a permis văduvelor care nu s-au recăsătorit să fie tutori pentru copiii lor, iar Iustinian a extins jurisdicția atât la mame, cât și la bunici. Însă, dacă tinerii își dovedeau integritatea, puteau ieși mai devreme de sub autoritatea tutorelui. Probabil, acest lucru era necesar doar în cazurile în care controlul tutorelui era contrar dorințelor celui tutelat. Tutela a servit și pentru protejarea orfanilor, a căror adopție a fost reglementată cu atenție încă din timpul lui Constantin, recunoscându-se în general că copiii aveau drepturi și nevoi legale[300].

Copiii erau socotiți activi sexual la vârsta de 12 ani (în cazul fetelor) și 14 (în cazul băieților). La aceste vârste intrau în pubertate și li se permitea să se căsătorească, dar puteau fi logodiți legal la 7 ani. Restricția cu privire la vârsta logodnei s-ar putea să fi fost impusă deoarece fata trebuia să locuiască adeseori în casa logodnicului ei după ceremonie și, prin urmare, și-ar fi pierdut protecția părinților. Cu siguranță, în cazul familiei imperiale, a aristocrației și a clasele profesionale, alianțele strategice se făceau prin intermediul copiilor, iar sănătatea unei fete putea fi sacrificată pentru câștiguri politice, sociale sau financiare. Un caz notoriu este cel al prințesei de 5 ani, Simonis, care a fost trimisă în străinătate în 1299 pen-

299 A.-M. Talbot, „Family structure and the transmission of property", p. 56.

300 C. Hennessy, „Young People in Byzantium", p. 83.

tru a se căsători cu țarul sârb de vârstă mijlocie, Milutin[301]. După moartea lui, ea s-a întors la Constantinopol și a intrat într-o mănăstire.

În Antichitatea târzie, Viețile Sfintelor accentuează importanța renunțării la tot ceea ce oferă lumea și îmbrățișarea unei vieți feciorelnice. De aceea, în aceste texte vom întâlni trei tipuri de sfinte: cea care fuge în pustie pentru a scăpa de o căsătorie aranjată, cea care trăiește sub chip de bărbat într-o mănăstire masculină[302] și soții care cad de acord să trăiască în feciorie.

1.4.1. Prevederi legislative

Dată fiind importanța logodnei și a căsătoriei în lumea bizantină, de-a lungul secolelor atât Statul, cât și Biserica au oferit o serie de reglementări privind condițiile desfășurării lor. De asemenea, în strânsă conexiune cu acestea sunt și legile privind divorțul, dota, custodia, adopția și dreptul de moștenire al femeii. Legislația constituie o sursă importantă

301 C. Hennessy, „Young People in Byzantium”, p. 85.

302 Pe aceste sfinte le întâlnim cu precădere în secolele V-IX, popularitatea lor nefiind limitată la spațiul grec; avem traduceri în latină, etiopiană, coptă, siriacă, franceză și germană medievală. Există 12 *Vieți* care le au ca eroine. De exemplu, în secolul VI e plasată sfânta Anastasia Patrikia care, din cauza avansurilor împăratului Justinian, s-a retras în pustia egipteană sub chipul monahului Anastasie. Cf. Marie Delcourt, „Female Saints in Masculine Clothing”, în: *Hermaphrodite: myths and rites of the bisexual figure in classical Antiquity*, trad. Jennifer Nicholson, Studio Books, London, 1961, pp. 84–102; Évelyne Patlagean, „L’ histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté feminine à Byzance”, în: *Studi medievali / a cura del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo.*, 3 (1976), pp. 100–102.

privind statutul femeii bizantine. Legile descoperă atitudinile pe care societatea le adoptă într-un anumit timp , ne oferă informații referitoare la anumite fenomene pe care statul dorea să le desființeze sau să le modifice, sau ne prezintă categorii de oameni care aveau nevoie de protecție legală. Din această perspectivă, legislația cuprindea toate femeile, indiferent de clasa socială, excepție de la această regulă făcând sclavele[303].

După ce creștinismul a devenit religia oficială a statului bizantin, legislația bisericească a fost treptat echivalată cu cea a statului[304]. Scrierile Părinților Bisericii, canoanele sinoade-

303 Niki Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium: Some Notes", în: *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 43, 1 (2017), p. 20.

304 Între stabilirea capitalei estice la Constantinopol (330) și domnia împăratului Iustinian (527-565), sistemul juridic roman era încă în practică. În 534, Iustinian a emis propria legislație, cunoscută sub numele de *Corpus Juris Civilis*, care includea *Codex Justinianus*, compus din acte legislative de drept roman care funcționau încă, Digesta (o compilație de legi), *Institutiones* (un manual) și *Novellae*. După Justinian, dreptul roman a fost înlocuit treptat de sistemul juridic bizantin. Dinastiile ulterioare au respins și au modificat sistemul juridic iustinian. Împărații dinastiei Isauriene (717–802) Leon al III-lea (717–741) și Constantin al IV-lea (741–775) au emis *Ecloga* (740), scris în greacă, care a fost apoi anulat de dinastia macedoneană (867–1057). Împăratul Vasile I (867–886) a emis *Proheiron* (c. 879) și *Eisagoge* (884), scurte coduri juridice care erau legate de legea iustiniană. Principala sursă a dreptului civil bizantin este *Basilika* lui Leon al VI-lea (886–912), editată în 60 de cărți în jurul anului 890. Această codificare a fost îmbogățită de cele 113 novele ale lui Leon, care au fost create pentru a aborda problemele rezultate din implementarea legislației din *Basilika*. Pentru a facilita utilizarea *Basilika*, au fost concepute prescurtări legale sau epitome, cum ar fi *Epitome Legum* (creat în 913), *Synopsis Basilicorum Maior* (sfârșitul secolului al X-lea), *Ponima Nomikon* sau *Opusculum de Iure* (scris în jurul anului 1072 de către juristul și istoricul Michael Attaleiates), Ecloga Librorum I – X Basilicorum (1142), 19 și *Synopsis Basilicorum Minor* (sfârșitul secolului al XIII-lea). O descriere generală a evoluției legislației bizantine a fost realizată în: Wilfried Hartmann, Kenneth Pennington, *The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, Catholic University of America

lor, tratatele canoniștilor, hotărâri ale consistoriilor bisericești și comentariile la sfintele canoane (Zonaras, Balsamon) reprezintă baza legislației canonice. În Novela 131, împăratul Justinian a decretat egalitatea dintre legislația civilă și cea canonică[305]. Cea mai importantă sursă de legislație canonică este *Nomocanonul*[306] patriarhului Fotie I, apărută în 883, și care a devenit colecția canonică standard a întregii perioade bizantine care a urmat[307].

În legislația romană, logodna constituia doar o învoială informală, fiind o promisiune comună în vederea unei viitoare căsătorii, ea putând fi realizată verbal sau în scris. La început, legislația bizantină a preluat această viziune asupra logodnei, care devenea un contract prenupțial oficial. Se pare că în secolul IV era necesară o binecuvântare din partea Bisericii pentru încheierea logodnei. Însă, odată cu prevederile canonului

Press, Washington, D.C., 2012, pp. 1–125; Zachary Chitwood, *Byzantine legal culture and the Roman legal tradition, 867-1056*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 16–45.

305 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, Weidmann, Berlin, 1895, p. 593.

306 Colecție bizantină de legislație bisericească (canoane) și legi civile (nomoi). Nomocanonul, în diferitele sale redacții, a servit drept text legal în Biserica Ortodoxă până în secolul al XVIII-lea. În formă și conținut, aceasta reflecta o alianță strânsă între Biserică și stat și îndeplinea cerințele judecătorilor și avocaților obligați să utilizeze simultan canoanele bisericești și legile imperiale. În secolul al VI-lea, două forme principale ale nomocanonului au fost acceptate simultan: *Nomocanon 50 Titulorum* și *Nomocanon 14 Titulorum*. Acesta din urmă, compilat de patriarhul Ioan Scolasticul (565–577), a fost ulterior actualizat de patriarhul Fotie. Zachary Chitwood, *Byzantine legal culture and the Roman legal tradition, 867-1056*, pp. 143–144.

307 N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 21.

98[308] al Sinodului Trulan (691-692), binecuvântarea Bisericii era obligatorie pentru logodnă, care era echivalată cu oficierea căsătoriei, împăratul Leon al VI-lea Filosoful mergând chiar mai departe prin Novela 74[309], care considera ruperea logodnei ca având aceleași efecte legale ca divorțul. Tot el, prin Novela 109[310], a stabilit cele două forme de logodnă: una simplă,

[308] Canonul 98 Trulan: „Cel care însoțește spre comuniunea căsătoriei o femeie care a fost logodită cu altul, iar logodnicul ei încă mai trăiește, să fie supus acuzației de adulter". Cf. Razvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice. Ediție bilingvă*, vol. I, p. 329.

[309] Novela 74: „Prevederile referitoare la căsătorie, incluse în al nouăzeci și optulea canon al celui de-al șaselea Sinod, par să intre în conflict cu anumite reguli ale Legii civile; deoarece Sinodul declară în mod general că o femeie nu se va căsători a doua oară în timpul vieții soțului ei; iar dacă face acest lucru, se va considera că a comis adulter. Pe de altă parte, Legea civilă nu afirmă că ea comite o infracțiune gravă printr-o astfel de separare, dar dacă primește binecuvântarea nupțială înainte de momentul în care are dreptul să se căsătorească, o condamnă la pierderea darului de logodnă, precum și la plata pedepsei stipulate în contractul de căsătorie; și întrucât o interpretare strictă dezvăluie o aparentă inconsecvență în această privință (și anume că mariajul poate fi dizolvat după binecuvântarea nupțială, deoarece numai atunci poate avea loc o disoluție), Noi decretăm prin prezenta că binecuvântarea nupțială nu poate fi acordată înainte de vârsta matrimonială, și anume, înainte de vârsta de cincisprezece ani în cazul băieților și de doisprezece ani în cazul fetelor. În aceste condiții, această binecuvântare nu va fi acordată prea devreme, iar dacă părțile vor dizolva căsătoria, deoarece acest lucru se va face atunci în mod legal, regula stabilită de legea civilă nu va intra în conflict cu canoanele Bisericii". Cf. Leo VI the Wise, „The New Constitutions of the Emperor Leo: Novel 74", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL74_Scott.htm.

[310] Novela 109: „Un om înțelept a spus că există un timp pentru toate, iar această maximă este recunoscută și aprobată de persoanele cu mintea sănătoasă și este de aplicare generală. Prin urmare, în toate acțiunile Noastre, este foarte de dorit să respectăm timpul potrivit și, deși există chestiuni cu referire la care acest lucru nu este indispensabil, căsătoria cu siguranță nu este una dintre ele; deoarece, fiind esențială pentru păstrarea vieții tuturor persoanelor, ea ar trebui să aibă loc cu prudența și precauția cuvenite. Prin urmare, în conformitate cu ceea ce au prevă-

care păstra forma celei vechi, cei doi trebuind să fi avut minim șapte ani la încheierea ei; și a doua, complexă, logodna săvârșită cu binecuvântarea Bisericii și care putea avea loc doar atunci când cei doi atingeau vârsta căsătoriei. Un ultim pas a fost făcut de împăratul Alexios I Comnenul, care a validat tipul formal al logodnei și a definitivat ritualul religios aferent ei, echivalându-se totodată logodna cu căsătoria, amândouă devenind indisolubile[311].

Un aspect esențial al încheierii logodnei îl constituie condițiile în care aceasta putea fi săvârșită. Una dintre ele era, firește, consimțământul celor doi viitori miri, urmat de cel al taților sau protectorilor, precum și lipsa impedimentelor pentru căsătorie. La aceste condiții se adaugă și cea privind vârsta celor doi (cel puțin șapte) și conștientizarea actului pe care îl săvârșesc, după cum specifică *Ecloga* și *Proheiron*[312].

---

zut anticii care au promulgat o lege foarte înțeleaptă pe această temă, Noi decretăm că, în niciun caz, o logodnă nu poate avea loc înainte de vârsta de șapte ani, sau o căsătorie nu poate fi consumată de către femei înainte de a împlini vârsta de doisprezece ani, sau de către bărbați înainte de a împlini vârsta de paisprezece ani. În ceea ce privește bunăstarea publică, aceasta va fi legea. Dar cum se întâmplă frecvent ca împăratul, prin intermediul unui decret, atunci când formează o nouă familie, să permită ca persoanele să se logodească și să se căsătorească înainte de vârsta prescrisă, nu va fi considerată o încălcare a legii de către cei cărora le-a fost încredințată guvernarea lumii (care se aseamănă cu o mare familie), să permită celebrarea căsătoriilor fără a se raporta la regulile care îi guvernează pe supușii lor în această privință". Cf. Leo VI the Wise, „The New Constitutions of the Emperor Leo: Novel 109", p. 109, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL109_Scott.htm.

311 În Novela 35, cf. Panagiotes Zepos, J Zepi, *Jus graecoromanum*, vol. I, In aedibus Georgii Fexis, Athenis, 1931, pp. 342–343.

312 N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 22.

Faptul că se cerea și consimțământul femeii este o influență a creștinismului, căci în perioada romană, căsătoria unei fiice era o „tranzacție legală" condusă de tații celor doi. Însă, deși în legea bizantină se cerea și consimțământul fetei, ea trebuia să dovedească tatălui (în cazul în care acesta nu dorea să își schimbe poziția) că viitorul soț este imoral sau a săvârșit fapte reprobabile[313].

Referitor la căsătorie, în lumea romană ea era privită drept o convenție care se stabilea între doi oameni care împărtășeau același statut social. La fel ca mai târziu în Bizanț, consimțământul celor doi era necesar, urmat de cel al taților sau al protectorilor. Societatea romană se fundamenta pe *pater potestas*, care avea autoritatea absolută asupra soției și a copiilor. De aceea, învățăturile creștine au încercat să limiteze această putere prin promovarea egalității genurilor în căsătorie[314]. În

[313] N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 23.

[314] Egalitatea între soți nu era un ideal la care aspirau în general societățile medievale. Atât în Orientul creștin, cât și în Occident, scrierile despre ordinea socială susțineau o structură ierarhică strictă în care bărbatul era capul gospodăriei și stăpânul soției sale. Când, de exemplu, Eustatius, arhiepiscop al Tesalonicului (c. 1178–1195 / 6), a considerat pericolele egalității sociale, el a susținut că, dacă elevii ar înceta să-și respecte profesorii și congregația păstorul lor, tații ar putea ajunge să fie supuși copiilor lor, stăpânii servitorilor, bătrânii tinerilor sau, și mai rău, un soț, care era cap al soției sale, se putea găsi prosternat la picioarele ei. Aceeași ierarhie a genurilor poate fi găsită în sursele occidentale. *Decretum Gratiani*, cea mai influentă colecție medievală de legi bisericești (c. 1140), repetă afirmația Fericitului Augustin că „este ordinea naturală a oamenilor ca femeile să-și servească soții și copiii, pe părinții lor". Cf. Michael Angold, „Eustathius of Thessalonica", în *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1995, p. 192; Gratianus, *Decretum Magistri Gratiani* (Corpus iuris canonici pars prior), ediție de Aemilius Ludwig Richter și Emil Friedberg, Tauchnitz, Lipsiae, 1879; Stephan Dusil, „The

ciuda influenței Bisericii, logodna și căsătoria au rămas pentru mult timp instituții civile. Odată cu adoptarea de către dinastia Isauriană a deciziilor sinoadelor, acest lucru s-a ameliorat. Al doilea capitol din *Ecloga* specifică: „Pentru creștini, căsătoria nu este în formă scrisă sau nescrisă. Ea este între un bărbat și o femeie când amândoi ating vârsta pubertății, pentru bărbat la 15 ani și pentru femeie de la 13, cu acordul lor și al părinților[315]". Dacă cei doi se căsătoreau apelând la forma scrisă, era necesar ca redactarea contractului privind zestrea să fie realizată în prezența a trei martori demni de încredere. Căsătoria în formă nescrisă necesita acordul cuplului și al părinților, ei putând mai târziu să obțină binecuvântarea Bisericii sau să anunțe prietenii de uniunea săvârșită[316]. Se pare că validitatea acordată căsătoriei ce nu era însoțită de un contract scris, adică fără zestre, s-a făcut datorită dorinței Isaurienilor de a oferi protecție femeilor sărace.

Mai mult, împăratul Leon al III-lea a recunoscut concubinajul drept o căsătorie legală nescrisă, în acest fel protejând avuția concubinei[317]. Însă, acest edict a fost anulat de

---

Decretum of Gratian: A Janus-Faced Collection", în Christof Rolker (ed.), *New discourses in medieval canon law research challenging the master narrative* (Medieval law and its practice 28), Brill, Leiden, 2019, pp. 127–144.

[315] *A manual of later Roman law: the Ecloga ad procheiron mutata: Founded upon the Ecloga of Leo III and Constantine V. of Isauria, and on the Procheiros nomos of Basil I. of Macedonia*, trad. Edwin Hanson Freshfield, Cambridge University Press, Cambridge, 1927, p. 72.

[316] *A manual of later Roman law*, p. 73.

[317] *Ecloga*, cap. II, 9 „...dacă cineva ia o femeie liberă în casa lui și îi încredințează administrarea gospodăriei sale și conviețuiește cu ea, acest lucru va fi contract verbal de căsătorie cu ea. Iar dacă sub pretextul că nu are copii, încearcă să o alunge din

Vasile I, care considera concubinajul un fel de prostituție în *Proheiron*[318]. Astfel se face că până în secolul IX, căsătoria era validată sub mai multe forme. Această situație s-a schimbat în timpul lui Leon al VI-lea care, prin Novela 89[319], specifica necesitatea primirii binecuvântării Bisericii pentru a se înfăptui o căsătorie validă, iar Novela 91[320] interzicea concubinajul.

casa lui fără un motiv legitim, ea în chip firesc își va păstra bunurile proprii și va primi o a patra parte din averea soțului ei". Cf. *A manual of later Roman law*, p. 76.

318 Lucrarea a fost editată, însă nu am avut acces la ea: Edwin Hanson Freshfield (ed.), *Manual of Eastern Roman Law: The Procheiros Nomos Published by the Emperor Basil I at Constantinople Between 867 and 879 A.D*, University Press, 1928.

319 Novela 89: „Așa cum antichitatea a neglijat formalitățile generale ale adopției, pe care o considera un act important, deși permitea ca aceasta să aibă loc fără a se oferi rugăciuni și a se celebra ritualuri sacre, tot așa, se pare că a neglijat partea cea mai importantă a căsătoriei, deoarece permitea ca aceasta să fie consumată fără acordarea binecuvântării nupțiale. Dar, în timp ce anticii au avut, poate, motive întemeiate pentru a face acest lucru, noi, ajutați de harul divin, am preferat să adoptăm un mod de viață mult mai onorabil și mai sfânt și nu am omis să respectăm lucrurile menționate mai sus. Prin urmare, așa cum am poruncit ca rugăciunile să însoțească actul de adopție, dorim ca și căsătoria să fie confirmată prin acordarea sfintei binecuvântări, astfel încât, dacă cineva se căsătorește fără aceasta, nu se poate spune că a intrat în starea matrimonială sau că se bucură de drepturile acesteia. Căci nu există nici un element intermediar între căsătorie și celibat care să nu fie considerat condamnabil. Aveți dorința de a îmbrățișa viața conjugală? Dacă da, va fi necesar să respectați legile referitoare la căsătorie. Vă descurajează neplăcerile legate de starea de căsătorie? Puteți trăi necăsătorit, dar nu dezonorați căsătoria și nu vă ascundeți defectele sub masca unui fals celibat". Cf. Leo VI the Wise, „The New Constitutions of the Emperor Leo: Novel 89", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL89_Scott.htm.

320 Novela 91: „Legea care îi autoriza pe bărbații care nu se rușinau de o astfel de legătură să aibă concubine nu favoriza nici modestia, nici virtutea. Prin urmare, nu permitem ca eroarea foștilor legiuitori să dezonoreze conducerea noastră și, prin prezenta, abrogăm această lege pentru totdeauna. Căci, în conformitate cu preceptele pe care le-am primit de la Dumnezeu și care se potrivesc creștinilor, interzicem o astfel de practică ca fiind dăunătoare nu numai religiei, ci și natu-

Această hotărâre a avut atât consecințe pozitive, cât și negative. Leon a urmărit, probabil, să le protejeze pe femeile care, după ani de zile în care au fost într-o relație de concubinaj cu cineva, erau mai apoi abandonate și scoase afară din case.

În ciuda faptului că și împăratul Alexios I Comnenul a prescris prin Novela 35 (1095)[321] ca să fie obligatorie căsătoria săvârșită în Biserică chiar și pentru sclavi, multe uniuni au continuat să fie înfăptuite fără binecuvântarea bisericească. Abia la insistențele patriarhului constantinopolitan Atanasie I, împăratul Andronic al II-lea Paleologul a emis în 1306 o novelă care prevedea că o căsătorie este validă doar dacă a fost săvârșită de către un reprezentant bisericesc autorizat, Biserica fiind singura instituție recunoscută care putea înfăptui căsătorii.

Spre deosebire de dreptul roman și codexul iustinian, unde consimțământul tatălui sau al protectorului era condiție pentru căsătorie, Biserica s-a dovedit mult mai deschisă, după cum vedem din *Ecloga* și *Eisagoge,* care folosesc termenul „părinți" (goneis) în loc de „protector" (eksousiastis) cu referire la cel care oferă acordul matrimonial[322]. Astfel se mai estompa supremația tatălui în familie prin apelarea și la autoritatea maternă. Însă,

rii. Și, într-adevăr, dacă ai un izvor și legea divină te invită să bei din el, preferi să apelezi la o baltă noroioasă, când poți obține apă pură? Și chiar dacă nu ai un astfel de izvor, tot nu ar trebui să te folosești de ceea ce este interzis. Nu este dificil să găsești o parteneră pentru toată viața". Cf. Leo VI the Wise, „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 91", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL91_Scott.htm.

321 Panagiotes Zepos, J Zepi, *Jus graecoromanum*, vol. I, pp. 342–343.

322 N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 24.

în cazul în care existau neînțelegeri între tată și mamă pe tema căsătoriei, părerea tatălui era cea care prevala.

Alte prevederi legislative referitoare la femei cuprindeau aspecte privind custodia și adopția. În cazul în care tatăl murea, văduvelor care alegeau să nu se recăsătorească le era acordată custodia copiilor, după cum vedem din legislația isauriană. În ceea ce privește adopția, Leon al VI-lea a permis tuturor femeilor, indiferent de clasă și statut marital, să adopte copii. Această lege, care nu mai are precedent, s-a născut din convingerea personală a împăratului că nicio femeie nu ar trebui să fie singură la bătrânețe. El era împotriva celor care considerau că femeile nu aveau dreptul să adopte întrucât ele nu puteau să fie „patroni". Prin Novela 27, el nu doar a oferit femeilor lipsite de copii posibilitatea adopției, ci a evidențiat și autoritatea mamei asupra copiilor ei[323].

[323] Novela 27: „...Adopția oferă persoanelor sărace mijloacele de a-și ușura suferința prin intermediul ajutorului pe care îl pot aștepta de la copiii lor și nu va fi mai puțin avantajoasă pentru cei bogați. Un copil adoptat, devotat în slujba mamei sale adoptive, va lua locul fiului ei, așa cum ea va lua locul mamei sale; el va administra bunurile ei, va împărți poverile ei și îi va asigura o existență mai liniștită și mai pașnică. Prin urmare, anulând legile care refuză dreptul de adopție eunucilor și femeilor care nu au acum și nici nu au avut vreodată copii, îl acordăm în mod egal amândurora, nu numai din cauza beneficiilor care rezultă din aceasta, ci și pentru că el contribuie la păstrarea feciorіei...Nici nu este adevărat că unei femei nu ar trebui să i se permită să adopte un copil pentru motivul că nu-l poate avea sub controlul ei; pentru că, dacă acest lucru ar fi admis, privilegiul trebuie refuzat nu numai celor care nu au avut niciodată urmași, ci și celor care au fost mame. Legea prevede în mod general că o femeie nu poate avea copii sub controlul ei; dar această regulă se referă la acei copii care își părăsesc mama pentru că preferă să trăiască singuri și nu se aplică celor care recunosc de bunăvoie puterea ei și consideră că este de datoria lor să i se supună întotdeauna". Cf. Leo VI the Wise,

În ceea ce privește posibilitatea divorțului, Biserica considera căsătoria indisolubilă, cu câteva excepții. Legislația bizantină, influențată de învățătura creștină, era în general împotriva divorțului, însă existau circumstanțe în care divorțul era posibil, precum și penalități pentru cei care divorțau fără motiv. În legislația romană, datorită caracterului laic al căsătoriei, căsătoria putea fi lesne dizolvată fie prin decizie reciprocă, fie unilateral[324]. Justinian însă a proclamat că orice divorț care nu se încadra în motivele invocate de lege era invalid, iar vinovații erau pedepsiți prin trimiterea în mănăstire[325]. O altă hotărâre a lui Justinian a fost abolirea divorțului consensual, decizie care a fost revocată mai târziu de către Iustin al II-lea (566), dar cu specificația că acesta era permis doar în cazurile în care partenerii simțeau ură irațională, ambii trebuind mai apoi să intre în viața monahală[326].

În perioada dinastiei Isauriene, motivele pentru divorț au fost și mai clar specificate, după cum se observă din prevederile

„The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 27", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL27_Scott.htm.

[324] Cristina Pop, „Unele aspecte privind divorțul în Dreptul roman", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Iurisprudentia* 2 (2005), p. 85.

[325] În novela 117, promulgată în anul 542, se interzicea divorțul prin consens, fiind acceptat doar dacă cei doi voiau o viață monahală. În anul 556 (novela 134) împăratul a ordonat ca, dacă soții divorțează prin consimțământ pentru orice alt motiv, ambii urmau să fie închiși într-o mănăstire pentru tot restul vieții lor, iar bunurile lor ar fi trebuit să fie împărțite în părți fixe între mănăstire și copiii sau părinții lor, sau în lipsa unor astfel de rude, toată proprietatea urma să fie transferată mănăstirii. Cf. *The novels of Justinian: a complete annotated English translation*, vol. II, trad.Miller David și Sarris Peter, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 751–766, 889–902.

[326] N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 25.

găsite în *Ecloga*. Astfel, un bărbat putea divorța în cazul în care soția ar fi comis adulter, ar fi încercat să îl ucidă sau ar fi suferit de lepră. În privința soției, despărțirea ar fi fost posibilă dacă soțul nu ar fost apt fizic pentru îndeplinirea datoriilor conjugale timp de trei ani consecutivi, în cazul în care ar fi încercat să o ucidă, sau ar fi suferit de lepră[327]. Prevederile din perioada dinastiei macedonene extind și mai mult motivele pentru divorț. Din *Basilika* observăm că femeile puteau divorța și păstra zestrea și darurile prenupțiale în următoarele cazuri: dacă soțul o forța să comită adulter[328] și dacă întreținea relații sexuale cu altă femeie în casa în care locuia cu soția lui. Și bărbații puteau intenta divorț din aceleași motive, la care se adăuga cazul în care soția avea un comportament socotit imoral. În acest comportament se încadrau: dacă o femeie mergea împreună cu bărbați la băile publice fără acordul soțului, vizita hipodromul, teatrul de una singură, sau lipsea de acasă. Divorțul de comun acord era permis doar în cazul în care cuplul dorea să îmbrățișeze viața monahală.

În *Eisagoge* apar și alte motive pentru divorț în cazul femeilor: dacă soțul participa la activități criminale (crimă, vrăjitorie, fals) și pe care ea le putea dovedi. Un alt motiv era dat și de violența soțului, motiv care ar putea proveni de la patri-

[327] Lambrini Kourkouta et al., „Diseases as causes of divorce in Byzantium", *Progress in Health Sciences* 1 (2011), pp. 200–203; Lambrini Kourkouta et al., „Stigma of Mental Illness as Cause of Divorce in Byzantium", *International Journal of Caring Sciences* 2 (2009), pp. 61–64.

[328] Maria Youni, „Adultery in Byzantine Law: Development and Survivals", în Charalampos K. Papastathēs (ed.), *Byzantine Law, Proceedings of the International Symposium of Jurists 1998 (Thessaloniki)*, Bar Association of Thessaloniki, Thessaloniki, 2001, p. 285.

arhul Fotie, care încerca astfel să le permită femeilor să scape din uniuni violente[329]. În cazul adulterului, se observă că, în ciuda faptului că el constituia principalul motiv de divorț, există diferențe notabile care țineau de săvârșitor. În cazul în care femeia era adulterină, ea era considerată prostituată și își pierdea dreptul de a se recăsători, dar dacă bărbatul își înșela soția, pedeapsa era mult mai mică, el putându-se recăsători, însă nu cu amanta. Deși Biserica nu a fost de acord cu aceste prevederi, totuși atitudinea greco-romană a rămas trainică. De asemenea, un alt motiv pentru divorț putea fi și ura față de partener[330].

În privința formei oficiale în care avea loc divorțul , în legislația iustiniană și în *Basilika*, acesta necesita doar trimiterea unui *repudium* de către unul dintre soți sau logodnici către celălalt. Însă, Alexios I, printr-o novelă din 1085, hotăra că singurul divorț valid era *divortium*, care necesita o decizie oficială luată de către o curte bisericească, care analiza pertinența motivelor invocate, precum și consecințele de ordin financiar[331].

Se observă din cele prezentate până acum influența pe care creștinismul a avut-o asupra evoluției înțelegerii familiei și a lui *pater potestas*, a definirii căsătoriei, dar și a unor pro-

[329] Anthony Kaldellis, „Conjugal Violence and the Ideological Construction of Byzantine Marriage", *Limes Plus: Journal of Social Sciences and Humanities* 2 (2016), p. 24.

[330] Sara McDougall, „Women and gender in Canon Law", în Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras (ed.), *The Oxford handbook of women and gender in medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 176.

[331] N. Megalommati, „Women and Family Law in Byzantium", p. 26.

bleme sociale cum era concubinajul. De aceea, e important să extindem analiza privind modul în care Biserica s-a raportat la femeie și cum a influențat punctul ei de vedere societatea.

1.5. Atitudinea Bisericii față de femeie. Femeia în filosofie și medicină

Când analizăm atitudinea Părinților față de femeie, e necesar să avem în vedere faptul că ei au moștenit o lungă tradiție de dezbateri, credințe și argumente privind capacitățile fizice, morale și intelectuale ale femeilor. De aceea, înainte de a le vedea opiniile, e nevoie să vedem succint care era perspectiva filosofiei și medicinii asupra femeii și cum au modelat acestea concepțiile Părinților Bisericii.

1.5.1. Filosofia greacă și femeia

Grecii antici au plasat femeia și rolul ei într-un cadru pur domestic, viziune care a fost adoptată și de romani. Chiar și acolo unde întâlnim culte unde femeile erau implicate, ca cele ale lui Bacchus, Demetra și Persephona, rolul lor era mult mai puțin important decât s-a crezut[332]. Filosofi precum Platon și Aristotel au influențat discursul despre femeie al Părinților. Chiar dualismul creștin își are originea parțial în teoriile metafizice ale celor doi. Michelle Gonzales afirmă că Platon este primul care a dezvoltat o înțelegere substanțială a identității

332 Angelo Nicolaides, „Assessing Tertullian on the Status of Women in the Third Century Church", în: *Pharos Journal of Theology*, 97 (2016), p. 10.

bărbatului și femeii, viziuni care s-au fundamentat pe dualismul minte-trup, în care sufletul sau mintea nu se reflectau neapărat în trup, ci era distant față de el[333].

În ciuda faptului că Platon considera că femeile puteau să aibă aceleași îndatoriri precum bărbații, el socotea că ele erau mai slabe decât bărbații, „fiind naturile sădite în același fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, și la fel și bărbatul, doar e că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul”[334]. De asemenea, Platon așează crearea femeii în același timp cu cea a păsărilor, mamiferelor și reptilelor, ceea ce ar conduce la ideea că el o socotea inferioară. Platon credea că ea nu este umană în întregime și, prin urmare, îi lipsește capacitatea rațională, singura ei speranță rămânând să se reîncarneze ca bărbat pentru a se putea perfecționa. În lucrările lui mai apare și ideea că femeia nu este altceva decât un bărbat care a căzut pradă emoțiilor și părții iraționale. Astfel, întrucât faptului că sunt ființe inferioare, femeile trebuie să fie conduse de bărbați[335].

Pentru a fi însă obiectivi, trebuie să amintim și pasajele în care are o atitudine pozitivă la adresa femeii. În *Republica*, atunci când vorbește despre modul în care funcțiile ar trebui

---

333 Michelle A. Gonzalez, *Created in God's Image: An Introduction to Feminist Theological Anthropology*, 1st edition, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p. 21.

334 Platon, *Republica* (Clasicii Filosofiei Universale. Platon. Opere complete V), trad. Andrei Cornea, ediție de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 242.

335 Platon, „Timaios”, în Constantin Noica, Petru Creția (ed.), *Opere complete. Platon* (Clasicii Filosofiei Universale. Platon VII), trad. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucure▯ti, 1986, p. 213.

distribuite într-un stat ideal, el ajunge la concluzia că, în ciuda diferențelor fiziologice care îi separă pe bărbați și femei, ambele categorii au abilitățile naturale necesare pentru a conduce[336].

În ceea ce îl privește pe Aristotel, în perioada vieții lui (384 î.Hr.322- î.Hr.), femeile și sclavii se „bucurau» de aceeași cinstire, iar bărbatul, cetățean al polisului, se bucura de toate drepturile. De aceea, vedem că în lucrarea *Politica*, el afirmă că bărbații sunt superiori femeilor, de aici rezultând necesitatea ca ei să le conducă. Aristotel consideră că ele nici nu își doresc să se implice în problemele de ordin politic; mai mult, bărbații, prin chiar natura lor, sunt mult mai potriviți să conducă decât femeile, care, dacă dețin puterea, produc doar pagube[337]. De aici rezultă că ei ar trebui să fie stăpâni peste soțiile lor, de vreme ce acestea nu au autoritate prin natură. Ei le sunt superiori femeilor din cauza diferențelor fizice, curajul lor fiind dovedit tocmai prin capacitatea de a porunci unei femei supuse. Ele sunt scunde[338], trăiesc mai puțin, sunt mai slabe decât bărbații și, de aceea, ordinea naturală a universului este ca ele să fie stăpânite de bărbați[339]. Mai mult, aceștia sunt un factor activ în aducerea pe lume a copiilor, al căror suflet e derivat din cel al tatălui, în timp ce mama e doar un factor pasiv, ea oferind materia trupului. Materia este inferioară divinității

336 Pentru întregul dialog a se vedea Platon, *Republica*, pp. 241–243.

337 Aristotel, *Politica*, trad. Raluca Grigoriu, Paideia, București, 2001, pp. 30–31.

338 Aristotel, *Politica*, p. 194.

339 Aristotel, *Politica*, p. 23.

sufletului[340], acest fapt arătând și mai plenar inferioritatea femeii și necesitatea ca activitățile ei să se rezume la gospodărie.

Aristotel a plasat femeia în aceeași categorie cu sclavii și barbarii[341], socotind că prin însăși natura lor ele sunt roabe și create doar pentru a aduce pe lume copii. Ele sunt ființe nedesăvârșite, lipsite de voință și putere fizică, nefiind astfel potrivite să se implice în conducerea politică sau în cea religioasă[342]. Platon și Aristotel consideră că dreptatea socială se va înfăptui doar acolo unde rolurile sociale vor fi atribuite în concordanță cu legile naturii. De aceea, sursa părerilor divergente privind funcțiile sociale ale femeilor se găsește în concepția lor privind natura acesteia. Diferența majoră dintre cei doi se găsește mai ales în teoriile lor diferite în privința sufletului[343].

Platon consideră că rolurile sociale ar trebui alocate în funcție de natura fiecărei persoane. Acest principiu îl consideră a fi sursa dreptății în interiorul unui stat. A acorda un statut aproape egal femeii era ceva nou în societatea ateniană a vremii. Chiar Platon a recunoscut noutatea viziunii sale, pe care a numit-o „una dintre cele trei valuri ale paradoxului"[344].

---

340 Aristotle, *Generation of Animals*, vol. 366 (Loeb Classical Library), trad. A. L . Peck, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1942, p. xxxix.

341 Aristotel, *Politica*, p. 6.

342 Hannelle Wood, „Feminists and their perspectives on the Church Fathers' beliefs regarding women: An inquiry", în: *Verbum et Ecclesia*, 38, 1 (2017), p. 2.

343 Nicholas D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", în: *Journal of the History of Philosophy*, 21, 4 (1983), p. 468.

344 N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", pp. 468–469.

Este însă adevărat că Platon le defăimează adesea pe femei și ceea ce el numește „comportament femeiesc". De aceea, cercetători precum Allan Bloom[345] și Arlene Saxonhouse[346] consideră că atitudinea lui pozitivă față de femei pe care o găsim în *Republica* nu poate fi luată în serios, având doar un caracter retoric[347]. Platon însă oferă argumente bune pentru a-și susține poziția față de femei; el afirmă că singurele diferențe naturale dintre bărbat și femeie sunt puterea fizică și faptul că femeia naște copiii[348], în timp ce bărbatul doar ajută la zămislirea lor[349].

O serie de dialoguri descoperă apartenența lui Platon la teoria metempsihozei profesate de pitagoricieni, ceea ce nu e surprinzător dat fiind faptul că filosoful avea strânse legături cu ei. Conform acestei învățături, o persoană poate avea numeroase vieți, sub diferite forme; în această viață poate fi bărbat; într-o alta poate fi un animal, o plantă sau o femeie. Sufletele, conform acestei teorii, sunt lipsite de gen și, de aceea, natura unei femei nu este diferită de cea a unui bărbat, căci amândoi sunt suflete asexuate întrupate[350]. Acesta este motivul pentru care Platon consideră că, precum un bărbat poate fi războinic, la fel poate fi și o femeie. De aceea, a le numi pe femei con-

---

345 Plato, *The Republic. Translated, With Notes and an Interpretive Essay, by Allan Bloom.*, trad. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1968.

346 Arlene W. Saxonhouse, „The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory* 4 (1976), p. 195.

347 N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", p. 469.

348 Platon, *Republica*, p. 241.

349 N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", p. 470.

350 N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", p. 472.

ducători sau războinici nu era împotriva naturii, și a nu face astfel înseamnă a merge contra ei. Motivul rezidă în faptul că este nenatural a face discriminare pe bază de gen în cazul în care natura implicată (sufletul) este asexuată[351].

În *Timaeus*, Platon afirmă că femeile reprezintă reîncarnarea bărbaților care au săvârșit fapte reprobabile[352]; a fi bărbat reprezintă nu doar prima stare umană, ci și cea mai perfectă[353]. Între perioada în care a scris *Republica* și *Timaeus*, Platon pare să își fi schimbat câteva opinii privind geneza omului[354].

Aristotel și Platon au în comun două puncte: la fel ca Platon, Aristotel crede că rolurile sociale trebuie atribuite potrivit naturii fiecărei persoane, iar trăsăturile naturale relevante sunt cele psihologice. Astfel că, atunci când Aristotel caută să găsească responsabilitățile potrivite în polis pentru bărbați, femei, sclavi și copii, el apelează la trăsăturile sufletului fiecărei categorii pe care le găsește relevante și specifice[355].

Potrivit lui Aristotel, femeile posedă partea deliberativă a sufletului, dar spre deosebire de bărbați, ea nu este cea suverană. Însă ele nu sunt nici precum sclavii, care sunt total lipsiți de ea, sau precum copiii, care au o formă imatură a ei[356]. De vreme ce femeile o posedă, ele sunt conduse de bărbați într-un mod „constituțional", precum egalii conduc peste egali. Dar, de vreme ce latura deliberativă nu este cea care le stăpânește

351 Platon, *Republica*, p. 242.

352 Platon, „Timaios", p. 213.

353 Platon, „Timaios", p. 215.

354 N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", p. 473.

355 Aristotel, *Politica*, pp. 23–24.

356 Aristotel, *Politica*, p. 23.

pe femei, această conducere masculină este permanentă, spre deosebire de alte forme de stăpânire „constituționale”[357].

Lipsa independenței laturii deliberative în femei este pricinuită de predispoziția de a fi stăpânite de latura emoțională a sufletului. De vreme ce natura face lucruri diferite pentru a avea scopuri diferite, și femeile sunt psihologic diferite de bărbați, atunci rezultă că au atribuții diferite de cele masculine, contrar celor afirmate de Platon în *Republica*.

Când Aristotel vorbește despre latura deliberativă a femeilor lipsită parțial de suveranitate, el folosește adjectivul „akouron” pentru exprimarea acestui fapt, adjectiv care are conotații politice. Pentru ca o lege sau o hotărâre să devină „akouron”, înseamnă să fie anulată, sau pusă deoparte. Când se referă la persoane, e vorba despre lipsa drepturilor sau a puterilor[358]; Aristotel opune des acest adjectiv în *Politica*, atunci când vorbește despre autoritatea Statului[359].

Pentru Aristotel, făpturile umane sunt constituite din unirea trupului și a sufletului, unde sufletul este forma trupului[360]. De aceea, faptul că un om are un trup feminin este de importanță vitală, mai ales în privința funcției de procreare: femeile nu doar dau naștere, ci și alăptează. Aceste roluri sunt rezervate femeii prin natură, și de vreme ce natura nu creează ceva care să aibă mai multe funcții speciale[361], în-

[357] Aristotel, *Politica*, pp. 21–22.

[358] Aristotel, *Politica*, pp. 55–56.

[359] N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women”, p. 476.

[360] Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea, II, Humanitas, București, 2007, p. 40.

[361] Aristotel, *Politica*, p. 6.

seamnă că atribuțiile politice sunt rezervate doar bărbaților, al cărui rol în procreație este scurt. Femeile au nevoie de partea deliberativă pentru a-i crește pe copii și a se ocupa de buna funcționare a gospodăriei, însă o porțiune a sufletului lor este „akouron" pentru activitățile politice, căci și pentru bărbați a îndeplini rolul femeii ar fi împotriva naturii[362].

1.5.2. Femeia în medicina antică clasică

Corpusul Hipocratic oferă o perspectivă critică asupra modului în care femeile erau percepute în medicina clasică, informații care pot fi conectate cu unele idei privind slăbiciunea femeii și imaginea ei ca bărbat inferior și incomplet întâlnite la câțiva autori creștini. Teoria medicală clasică argumentează inferioritatea trupului feminin față de cel masculin prin faptul că cel din urmă este mult mai solid și robust din pricina procesului embrionic, în timp ce trupul femeii este imperfect din cauza deficitului de căldură[363] și a faptului că ea era privită ca fiind un bărbat incomplet[364].

Principala problemă a medicinii antice era faptul că medicilor nu le era îngăduit să vadă și să analizeze trupul femeilor. Expertiza lor se baza pe cunoașterea tradițională a trupului ca întreg, ei crezând că prin analizarea simptomelor psihice,

---

[362] N.D. Smith, „Plato and Aristotle on the nature of women", p. 477.

[363] Hippocrates, *Hippocrates. Heracleitus on the Universe*, vol. IV (Loeb Classical Library), trad. William Henry Samuel Jones, Heinemann. Harvard University Press, London. Cambridge, 1959, p. 281.

[364] Helen King, *Hippocrates' woman: reading the female body in ancient Greece*, Routledge, London/New York, 1998, p. 10.

fizice și a unor superstiții adiacente puteau să diagnosticheze și să trateze. De aceea, medicii tratau femeia fără să cunoască anatomia internă și externă și cum funcționa trupul ei. Acestea îi obligau să se bazeze pe descrierile verbale făcute de bărbați și pe ideile teoretice privind anatomia feminină. Se considera că femeile erau mult mai supuse emoțiilor decât bărbații și, prin urmare, mult mai susceptibile nebuniei. Ea era cauzată de o venă groasă situată la nivelul sânilor, ceea ce constituia un indicator că o mare parte din inteligența femeii era limitată la această zonă.

Corpusul hipocratic are la bază ideea că trupul omenesc este constituit din foc, apă, aer și pământ, iar un dezechilibru al temperaturii era dovada absenței unuia dintre aceste elemente[365]. Conform teoriei uterului bicameral, bărbații proveneau din compartimentul drept cald (socotit superior), iar femeile din cel stâng, rece[366]. Potrivit teoriei procesului embrionic, embrionul masculin provenea din partea dreaptă a testiculului pentru că sângele din această zonă era mai vâscos și mai cald decât cel din stânga (de unde își luau originea embrionii feminini). Se considera că și femeile posedă testicule, dar care erau interne și imperfecte[367].

În timp ce embrionului feminin îi lua 42 de zile pentru a se forma, cel masculin se constituia doar în 32 de zile, cauza considerându-se a fi slăbiciunea celui feminin. De aceea, un

---

365 Hippocrates, *Hippocrates*, vol. I (Loeb Classical Library), trad. Henry Stuart Jones, Heinemann. Harvard University Press, London. Cambridge, 1923, p. xlix.

366 Hippocrates, *Hippocrates. Heracleitus on the Universe*, vol. IV, p. 171.

367 Helen King, *Hippocrates' woman*, p. 8.

fetus feminin format în partea rece a uterului este mai slab și fluid și începe să se miște la patru luni, în timp ce fetusul masculin mai puternic se mișcă din a treia lună[368].

Din pricina faptului că se credea că femeile sunt mult mai poroase și atrag umezeala mai repede din stomac în corp, ele erau mult mai predispuse să atragă sânge în sâni, ceea ce conducea la nebunie. De aceea, se considera că ele au un comportament mult mai irațional decât al bărbaților[369]. La fel, menstruația era considerată a fi rezultatul trupului delicat și poros al femeilor și de aceea era nevoie ca el să fie drenat de sângele excesiv care îl făcea să simtă durere și căldură excesive[370]. Se argumenta că, atunci când pântecele femeii se usca și avea nevoie de umezeală, soluția era relațiile intime, ceea ce contribuia la un trup mai sănătos[371].

Din cauza celor de mai sus, observăm că în Corpusul Hipocratic femeia era socotită, fizic și emoțional, mai slabă decât bărbatul și de aceea avea nevoie de acesta pentru a-și birui neputința[372].

Biologia și medicina greacă antică au perceput trupul bărbatului și al femeii ca fiind diferit, proces ce începea din uter.

[368] Helen King, *Hippocrates' woman*, p. 134.

[369] Jean-Baptiste Bonnard, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians", *Clio. Women, Gender, History* 37, 1 (2013), pp. 10–11.

[370] Lesley Dean-Jones, *Women's bodies in classical Greek science*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 136–144.

[371] Nancy Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore; London, 1994, p. 36.

[372] H. Wood, „Feminists and their perspectives on the Church Fathers' beliefs regarding women: An inquiry", pp. 6–7.

Ei plasează principiul masculin și feminin în opoziție, asociindu-le cu atribute precum rece și cald, rapid și încet, puternic și slab, drept și stâng, acestea primind conotații pozitive și negative[373]. Aristotel spunea că „prima deviere de la natură este reprezentată de nașterea unei femei în loc de a unui bărbat”[374].

Trupul bărbatului nu are problemele ce rezultă din prea multa umezeală și de aceea e protejat de anumite boli, excepție făcând acei bărbați a căror constituție nu se încadrează în tipul perfect al genului lor, după cum rezultă din două aforisme: „Dacă iarna este uscată și boreală, iar primăvara ploioasă și australă, vara va fi urmată de febră puternică, oftalmie și dizenterie, în special la femei și în rândul bărbaților a căror constituție e jilavă”, însă „dacă toamna este boreală și lipsită de ploi, este bună pentru bărbații cu constituție jilavă și pentru femei”[375]. Așadar, în timp ce trupul femeii este prin natură predispus mai multor boli din pricina umezelii excesive, trupul bărbătesc, dacă este suficient de masculin, este sănătos și nu are nevoie să elimine regulat umezeala, pentru că este mai puțin spongios și are mai multă căldură[376].

Platon, contemporan cu hipocraticii, a dezvoltat în *Timaeus* ideea uterului „care nu mai vrea să se întoarcă la locul lui”: „ceea ce numim la femeie uter este un animal intern su-

---

373 Jean-Baptiste Bonnard, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians”, în: *Clio. Women, Gender, History*, 37, 1 (2013), pp. 21–22.

374 Aristotle, *Generation of Animals*, vol. 366, p. 401.

375 Hippocrates, *Hippocrates. Heracleitus on the Universe*, vol. IV, pp. 23–25.

376 J.-B. Bonnard, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians”, p. 28.

pus dorinței de a avea copii[377]". Această concepție a condus la ideea că trupul femeii este organic isteric, după cum afirmă și Platon în cele ce urmează: „ceea ce numim pântece sau uter este asemenea unui animal posedat de dorința de a procrea. Dacă pântecele este lăsat sterp mult dincolo de sorocul lui, acesta se necăjește din cale-afară și rătăcește prin trup[378] blocând căile respiratorii; și, blocând respirația, produce mari suferințe și felurite boli [379]". Trupul femeii este astfel perceput ca având ca scop principal reproducerea.

Galen, împreună cu alți medici alexandrini, interpretează trupul feminin în lumina celui masculin. Diferența dintre cele două este dată de dezvoltarea diferită a organelor reproductive: cele ale femeii sunt identice cu cele ale bărbatului, însă ele au rămas în interiorul trupului din pricina lipsei căldurii. Deosebirea dintre bărbat și femeie este acum doar una a perfecțiunii: „După cum specia umană este cea mai perfectă dintre toate animalele, în interiorul rasei umane bărbatul este mai perfect decât femeia, iar motivul este căldura lui mai mare, căci ea reprezintă primul instrument al naturii[380]".

[377] Platon, „Timaios", p. 214.

[378] Mai multe în Christopher A. Faraone, „Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World", *Classical Antiquity* 30, 1 (2011), pp. 1–32; Mark J. Adair, „Plato's View of the «Wandering Uterus»", *The Classical Journal* 91, 2 (1995), The Classical Association of the Middle West and South, pp. 153–163.

[379] Platon, „Timaios", p. 214.

[380] Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, vol. II, trad. May Tallmadge, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1968, pp. 628, 630.

De pildă, pentru a explica absența părului facial feminin[381], Galen descrie anatomia bărbaților și a femeilor în termeni de atribute recunoscute în mod obișnuit femeilor: ele nu au o viață activă în aer liber ca bărbații, nu sunt la fel de distinse ca ei, iar trupul lor e mai fin și mai neted. Galen urmează, de asemenea, tradiția de a prezenta mai întâi trupul masculin, cel feminin fiind tratat drept un trup bărbătesc deficitar. El plasează această explicație particulară a deficienței feminine în contextul tezei principale a operei sale anatomice: „natura face forma trupului potrivită cu trăsăturile sufletului[382]".

În timp ce pentru Aristotel femeia era o natură masculină mutilată, percepută negativ, pentru Galen, nedesăvârșirea ei

[381] „Părul din barbă nu numai că protejează maxilarele, dar contribuie și la aspect: bărbatul pare mai măreț, mai ales pe măsură ce îmbătrânește, dacă are pretutindeni o bună acoperire de păr. Din acest motiv și natura a lăsat așa-numiții „pomeți" și nasul netede și fără păr; pentru că altfel, întreaga înfățișare ar fi devenit sălbatică și bestială, fiind nicidecum potrivită pentru un animal civilizat și social.... Pe de altă parte, pentru femeile al căror trup este întotdeauna fin și lipsit de păr ca al unui copil, goliciunea feței nu ar fi fost nepotrivită și, în plus, acest animal nu are un caracter august, așa cum are bărbatul, și deci nu are nevoie de o formă augustă. Căci am arătat deja de mai multe ori, dacă nu chiar în toată lucrarea, că natura face ca forma trupului să fie potrivită cu trăsăturile sufletului. Iar genul feminin nu are nevoie de nici un înveliș special ca protecție împotriva frigului, deoarece în cea mai mare parte femeile stau acasă, și totuși ele au nevoie de păr lung pe cap atât pentru protecție, cât și pentru aspectul exterior, iar acest lucru îl împart cu bărbații". Cf. Galen, *On the usefulness of the parts of the body*, vol. II, trad. Margaret Tallmadge May, Classics of Medicine Library, New York, 1996, pp. 530–531.

[382] Meghan Henning, *Hell Hath No Fury: Gender, Disability, and the Invention of Damned Bodies in Early Christian Literature.*, Yale University Press, New Haven, 2021, p. 30.

are un caracter pozitiv[383]. Dintr-o perspectivă teleologică, el vede în ea modul în care natura a lucrat pentru a asigura reproducerea speciei[384].

Odată cu apariția creștinismului, considerațiile teologice sunt împletite cu unele din ideile medicale discutate mai sus, de vreme ce Eva este descrisă ca luându-și ființa dintr-o coastă a lui Adam. De-a lungul perioadei medievale și o parte a celei moderne, medicina a privit trupul bărbatului și al femei dintr-o perspectivă ierarhică, cel al femeii fiind deficitar față de cel al bărbatului din pricina umezelii, a insuficientei călduri și a unui uter cu probleme. După cum spunea un medic medieval, „Cea mai fierbinte femeie este mai rece decât cel mai rece bărbat"[385].

1.5.3. Femeia și Biserica

După cum am văzut din cele prezentate anterior, viziunea filosofiei și a medicinii antice asupra femeii avea conotații destul de negative. Ele vor influența și atitudinea unora dintre personalitățile Bisericii creștine; cu toate acestea, creșterea importanței cultului sfintei Fecioare și a cultului sfintelor a dus și la cinstirea unui anumit tip de femeie, cea care imita prin ascetismul ei bărbații. De aceea, în lumea bizantină vom

383 Meghan Henning, *Hell Hath No Fury*, p. 25.

384 J.-B. Bonnard, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians", p. 32.

385 J.-B. Bonnard, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians", p. 33.

întâlni o ambivalență în privința femeii, situată între polul femeii desfrânate și cea a femeii sfinte.

Totuși, după cum spune și Elisabeth Carnelley, este anacronică etichetarea de „misogini" a unor Părinți ai Bisericii făcută de cercetătoare precum Elisabeth Clark, afirmațiile lor trebuind înțelese „în contextul prejudecăților și temerilor epocii în care au trăit". Concepte precum „sexism" sau „feminism", utilizate la scară largă azi, sunt străine epocii pe care o studiem. De aceea, este anacronic să ne așteptăm ca Părinții să fie feminiști, iar atunci când nu sunt, să îi denigrăm numindu-i misogini[386].

Este un fapt general acceptat că Biserica creștină a primelor secole avea suspiciune față de sexualitate[387]. În privința abordării acestei teme, au existat diferențe între teologii Bisericii Apusene și cei proveniți din partea răsăriteană[388]. În acest sens, vom prezenta opiniile unor Părinți și Scriitori Bisericești precum Tertulian și sfântul Ioan Hrisostom, realizând totodată și o analiză comparativă a viziunilor privind femeia și sexualitatea. În orice caz, oricât ar fi încercat cineva să demonstreze că bărbații și femeile erau egali, credința că femeile erau inferioare bărbaților a rămas larg răspândită timp de multe secole[389].

386 Elizabeth Carnelley, „Tertullian and Feminism", în: *Theology*, 92, 745 (1989), p. 31.

387 E. Carnelley, „Tertullian and Feminism", p. 31.

388 David C Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. Luminița Irina Niculescu, Sophia, București, 2004, p. 35. Pentru contextul istoric în care a trăit sfântul Ioan și relația lui cu puterea imperială, a se vedea Adrian-Aurel Podaru, *Autoritate ecleziastică și putere imperială în Antichitatea târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022.

389 D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 36.

În scrierile lui Tertulian[390] se remarcă o atitudine negativă față de căsătorie și sexualitate, el afirmând chiar că nu doar că Eva este pricina căderii omului, ci că fiecare femeie poartă această vinovăție[391]. Tertulian afirmă de multe ori că celibatul este de preferat căsătoriei, pe care totuși o consideră bună, ca una ce a fost oferită omului de către Dumnezeu. El este de acord că „e mai bine să te căsătorești decât să arzi", însă socotea că o unire matrimonială este suficientă, sfătuindu-le în consecință pe văduve să nu se mai recăsătorească. El nu se opunea căsătoriei din cauza faptului că trupul ar fi fost rău, sau pentru că le socotea pe femei rele, sfaturile de natură sexuală oferindu-le atât bărbaților, cât și femeilor. Această atitudine față de căsătorie și recomandările privind castitatea își au izvorul în învățăturile montaniste. Montaniștii erau extrem de riguroși, încurajând postul, celibatul și interziceau fuga din fața persecuțiilor[392]. Era o sectă care aștepta cu entuziasm a doua venire a lui Hristos pe pământ, pe care o socoteau iminentă. De aceea, ei accentuau sfârșitul ordinii actuale a lucrurilor, iar căsătoria, hainele și mâncarea nu mai aveau importanță. Dorințele trupului trebuiau să fie supuse spiritului; iar în ul-

---

390 Ioan G. Coman, *Patrologie*, pp. 50–55.

391 Tertullian, „On the Apparel of Women", în Alexander Roberts, James Donaldson (ed.), *The ante-Nicene Fathers : translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Fathers of the Third Century*, vol. IV, Charles Scribner's Sun, New York, 1913, p. 14.

392 Andrzej Wypustek, „Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution", *Vigiliae Christianae* 51, 3 (1997), Brill, p. 281.

timele zile ale persecuției, legăturile familiale puteau deveni poveri sau chiar puteau împiedica mărturisirea lui Hristos[393].

Sfântul Ioan Gură de Aur considera că femeile posedă o oarecare mândrie, dar această trăsătură este specifică și bărbaților, precum caracteristică le este amândurora și mânia. Virtuțile în care femeile excelează și pe care bărbații nu le posedă sunt: demnitatea, fervoarea, devotamentul și iubirea față de Hristos[394]. În perioada în care a trăit sfântul Ioan, în timpul slujbelor femeile și bărbații nu doar stăteau separați fizic unii de ceilalți, ci existau chiar și despărțitoare din lemn, obicei pe care el nu îl agrea din motive teologice, dar pe care îl considera uneori necesar din cauza comportamentului mulțimii, în special al bărbaților, pe care îi și ceartă aspru:

> „Ce faci, omule? Te uiți în biserică cu ochi lacomi după femei frumoase și nu te cutremuri când aduci o ocară atât de mare casei lui Dumnezeu? Crezi că biserica este casă de desfrâu și de mai puțin preț decât piața?... Ar fi mai bine ca astfel de oameni să fie orbi, ar fi mai bine să fie bolnavi decât să-și folosească la aceasta ochii. Ar trebui să aveți în sufletul vostru un zid care să vă despartă de femei, dar, pentru că nu vreți să ridicați în sufletele voastre un astfel de zid, Sfinții Părinți

393 Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 109–110.

394 Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII", în: *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, trad. Theodosie Athanasiu, Tipografia „Dacia", Iași, 1902, p. 136.

au socotit că trebuie să vă despartă de ele prin scânduri. Dar, după cum aud pe cei bătrâni spunând, în vechime nu erau aceste despărțituri între bărbați și femei, că în Hristos Iisus nu mai este parte bărbătească și parte femeiască (Gal. 28 ,3). Pe vremea Apostolilor, bărbații stăteau în biserică la un loc cu femeile; și bărbații erau bărbați, iar femeile, femei. Acum e totul dimpotrivă: femeile au apucături de curtezane, iar bărbații nu sunt întru nimic mai buni decât armăsarii furioși. N-ați auzit din Faptele Apostolilor că în camera cea mai de sus erau amestecați bărbați și femei, și că adunarea aceasta era vrednică de cer (Fp. Ap. ,1 14-13). Și, pe bună dreptate, că atunci femeile erau pline de înțelepciune, iar bărbații, de cuviință și cumințenie[395]".

În secolul XII încă existau clerici care foloseau în scrierile lor vechile stereotipuri despre femei. Teologul Mihail Glycas[396]

395 Ioan Gură de Aur, „Omilia LXXIII", în: *Scrieri. Omilii la Matei*, vol. III, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 834.

396 Se știu puține lucruri despre viața lui Glycas, cu excepția faptului că probabil a fost originar din insula Corfu, a trăit la Constantinopol și a fost orbit din ordinul împăratului Manuel I în 1159, aparent fie pentru opinii eretice, fie pentru o insultă de natură politică. Rămâne o discuție deschisă dacă el trebuie identificat cu Myron Sikidites, care a fost implicat într-o controversă hristologică în jurul anului 1200; unii cercetători cred că este vorba de același om.

Biblos Chronike („Cronica lumii") a lui Glycas, care cuprinde evenimentele de la creație până la moartea împăratului Alexios I (1118), este foarte critică la adresa

problematiza dacă după înviere vor mai exista diferențe între sexe, el considerând că femeia ca specie a fost creată din îngăduință: „este limpede că înainte de crearea femeii, viața bărbatului era net superioară. Dacă bărbatul și femeia ar fi existat dintru început, de ce Eva ar fi fost creată mai târziu, adică după cea a lui Adam, după ce Dumnezeu l-a uns ca stăpân al creației, după ce a adus înaintea lui toate animalele și i le-a subordonat?"[397]. Nu mai este necesar să cităm și importanta parte pe care Eva a jucat-o în căderea omului. De aceea, conform lui, inferioritatea femeii este întipărită din momentul creației, iar învierea îl va restaura pe om la perfecțiunea originară, cea masculină.

Un alt teolog de seamă, Balsamon, a fost indignat la gândul că unele femei ar putea dori să se numere în rândul slujitorilor Bisericii. El e de acord cu faptul că la începuturile Bisericii a existat treapta diaconițelor, dar socotea că nu mai era cazul în vremea lui. Unele ascete erau numite diaconițe, însă doar onorific, căci este imposibil pentru o femeie să împlinească îndatoririle unui diacon fiindcă îi este interzis acce-

împăratului. În plus, a scris un comentariu la Sfânta Scriptură, precum și alte lucrări teologice, un poem și câteva scrisori. Scrierile sale se remarcă prin utilizarea proverbelor și prin introducerea ocazională a unor expresii vernaculare. Cf. Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 379–380; Yannis Papadogiannakis, „Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-Century Byzantium", *Studies in Church History* 45 (2009), Cambridge University Press, pp. 130–142.

[397] Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1995, p. 429.

sul în Sf. Altar[398]. Balsamon nu se întreabă cum a fost posibilă această slujire în vremurile vechi. El chiar invocă drept semn al vicierii Bisericii Latine faptul că permite femeilor accesul în Altar[399]. De asemenea, subliniază că nu există o treaptă recunoscută a femeilor în vârstă și încheie discuția cu următoarele: „este deosebit de dăunător și rușinos pentru o femeie să predice într-o biserică unde sunt adunați o mulțime de bărbați și femei cu diferite păreri[400]". El vede femeile ca pe un pericol la adresa bunei rânduieli din Biserică. Clerici precum Balsamon le suspectau pe femei ca fiind mereu doritoare să se îmbrace în haine bărbătești și să fie precum Python, căci ele excelau, în viziunea lor, în ghicirea viitorului și magie. Balsamon aduce ca argument în acest sens cazul folosirii magiei de către o prințesă din familia Comnenilor[401].

Nu trebuie însă să scăpăm din vedere faptul că, cel puțin între secolele III-XII, femeile au fost implicate în slujirea Bisericii ca văduve consacrate, fecioare sau diaconițe. Spre deosebire de rolul avut de acestea în religia romană[402], care a fost

---

398 Theodore Balsamon, „Synod of Laodiceea (A. D. 343-381). Ancient Epitome of Canon XI", în Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, Charles Scribner's Sun, New York, 1916, p. 130.

399 Theodore Balsamon, „Synod of Laodiceea (A. D. 343-381). Canon XLIV", în Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, Charles Scribner's Sun, New York, 1916, p. 153.

400 Theodore Balsamon, „Synod of Laodiceea (A. D. 343-381). Ancient Epitome of Canon XI", p. 130.

401 M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, p. 430.

402 Ca activități principale enumerăm: rugăciuni și jertfe aduse de matroanele romane ; participarea activă la ritualurile (publice și private) din timpul sărbătorii

marginal și de multe ori dezonorant[403], creștinismul le-a oferit șansa de a contribui la binele și formarea comunității din care făceau parte. O asemănare stringentă între creștinism și religia romană este neputința femeilor de a avea rol sacrificial în cadrul cultului. La fel cum în Roma femeia nu putea fi cea care aducea jertfe zeilor[404] în numele poporului roman (jertfe cu caracter civic), nici în creștinism acest lucru nu a fost posibil, deși motivele au fost altele. Precizarea pe care o face Lora L. Holland în privința participării femeilor la cultul roman e valabilă și în privința celui creștin: precum în unele situații bărbații erau excluși din sfera destinată femeilor, așa și femeile erau excluse din sfera destinată bărbaților; de aceea, când

Matronalia (în cinstea zeiței Junona, pe 1 Martie); flaminicae (un tip de preoteasă, soția unui flamen – preoți care serveau o singură zeitate; existau 15 flamines, cei mai importanți fiind cei care îl slujeau pe Jupiter, Marte și Quirinus), care slujeau împreună cu soții lor; vestalele, văzute ca protectoare ale prosperității romane. A se vedea Lora L. Holland, „Women and Roman Religion", în Sharon L James, Sheila Dillon (ed.), *A companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, pp. 206–209.

403 Se au în vedere rolurile femeilor în cultul lui Bacchus, socotit scandalos din punct de vedere moral, Senatul interzicându-l în Italia. Cf. Lora L. Holland, „Women and Roman Religion", p. 208.

404 Excepție făceau vestalele și unele religii misterice care au intrat în lumea romană și unde femeile aveau un rol proeminent. Discuția privind rolul femeilor în religia romană este extrem de densă și deschisă interpretărilor. Există două mai grupe de cercetători: cei care consideră, după cum am amintit mai sus, că femeile nu aveau un rol proeminent in cadrul cultului, iar o alta care are o poziționare opusă. A se vedea Rebecca Flemming, „Festus and the role of women in Roman Religion", în Fay Glinister, Clare Woods (ed.), *Verrius, Festus, and Paul: Lexicography, Scholarship, and Society* (BICS Supplement 93), Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London, 2007, pp. 87–108.

cercetăm rolurile acestora, nu trebuie să ne uităm după egalitate, ci după echilibru[405].

De asemenea, e necesar să trecem în revistă principalele trepte de slujire pe care femeia le-a îndeplinit cel puțin până în secolul IX[406]. Instituțiile văduvelor și a fecioarelor le întâlnim încă din secolul I, începutul secolului II. Văduvele sunt amintite în *Testamentum Domini* (aici avem o rugăciune de hirotesie[407]), *Constituțiile Apostolice* și în *Tradiția Apostolică* a sfântului Hipolit Romanul. Aceste lucrări menționează funcțiile, statutul și modul alegerii unei văduve. Ca funcții sunt menționate: vizitarea femeilor creștine bolnave, catehizarea femeilor catehumene, supravegherea diaconițelor și a vestimentației[408] pe care femeile o aveau[409]. Treapta aceasta dispare în secolul VI, fiind cel mai probabil integrată în diaconatul feminin, care era înfloritor în această perioadă[410].

---

405 Lora L. Holland, „Women and Roman Religion", p. 206.

406 O perspectivă ortodoxă contemporană asupra rolului femeii în Biserică găsim la Dimitra Koukoura, „Die Frauenemanzipation als Herausforderung an die Kirche", în Urs von Arx (ed.), *Bild Christi und Geschlecht: „Gemeinsame Überlegungen" und Referate der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als Ökumenischem Problem; 25. Februar - 1. März 1996 in Levadia (Griechenland) und 10. - 15. Dezember 1996 in Konstancin (Polen)*, Stämpfli, Berna, 1998, pp. 260–266.

407 *The Testament of Our Lord*, trad. James Cooper și Arthur John Maclean, T & T Clark, Edinburgh, 1902, p. 108. Traducerea românească, *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos* (Plural 13), trad. Nicolae Achimescu, Polirom, Iași, 1996.

408 *The Testament of Our Lord*, pp. 106–107.

409 Victoria Bolfa Otic, *Rolul femeii în Biserică: de la diaconesele antice la diaconia femeii de astăzi*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, p. 77.

410 Robert Benedetto, James O. Duke, *The New Westminster Dictionary of Church History: The early, medieval, and Reformation eras*, vol. I, John Knox Press,

Diaconia a fost cea mai importantă funcție pe care femeile au deținut-o în Biserică. Această slujire este menționată chiar și în paginile Noului Testament, atunci când sfântul Apostol Pavel o amintește pe diaconița Phoebe în Epistola către Romani (Rom. 16, 1-2). Prima atestare, în afara acestui verset, provine din secolul al III-lea, în lucrarea *Didascalia Apostolorum*. După această dată, sursele care menționează treapta diaconițelor se înmulțesc. *Constituțiile Apostolice* (sec. IV), *Testamentum Domini* (sec. V) și inscripții din aceeași perioadă ne îmbogățesc cunoștințele în privința rolului și a atribuțiilor diaconițelor. Astfel, *Didascalia* prezintă diaconatul feminin ca pe un imperativ apostolic, Apostolul Andrei fiind cel care recomandă ca femeile să slujească în această treaptă. Diaconițele sunt reprezentate drept icoane ale slujirii Sfântului Duh în lume, după cum episcopul este imagine a lucrării lui Dumnezeu Tatăl[411]. *Constituțiile Apostolice* conțin informații privind rolul diaconițelor (intermediare între preoți și femei, ajutoare la botezul femeilor, rol catehetic etc) și o rugăciune de consacrare[412], informații pe care le regăsim și în *Testamentum Domini*.

Westminster, 2008, pp. 189–190. Pentru rolul diaconițelor, a se vedea și Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, *Dictionar de Teologie Ortodoxa*, Basilica, București, 2019, pp. 274–276.

411 *The Didascalia Apostolorum*, trad. Margaret Dunlop Smith Gibson, C.J. Clay, London, 1903, p. 45.

412 *The apostolical constitutions; or, Canons of the apostles, in Coptic*, trad. Henry Tattam, Printed for the Oriental translation fund of Great Britian and Ireland, London, 1848, p. 136.

Diaconițele s-au bucurat de o mare influență în perioada secolelor IV-VII. În anturajul sfântului Ioan Gură de Aur[413] întâlnim multe diaconițe care, odată cu renunțarea la lume, au pus la dispoziția Bisericii întreaga lor avere, pe care sfântul a folosit-o în special în activitățile filantropice. Cele mai cunoscute au fost: sfânta Olimpiada[414], Pentadia[415], Procla[416] și Silvina[417] .

Începând din secolul V, legislația canonică și juridică instituie reguli aspre pentru femeile diaconi. De exemplu, Justinian, în Novela 6 din 535, a impus pedeapsa cu moartea pentru o diaconiță care ar cădea în păcat cu un bărbat. Toto-

413 Pentru o analiză detaliată a cercului feminin din jurul sfântului Ioan, a se vedea Wendy Mayer, „Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle", *Vigiliae Christianae* 53, 3 (1999), Brill, pp. 265–288.

414 A se vedea corespondența dintre ea și sfântul Ioan: Ioan Gură de Aur, *O viață - o prietenie - o corespondență: Sfântul Ioan Gură de Aur, Cuvioasa Olimpiada diaconița.*, trad. Ioan I Ică, Deisis, Sibiu, 1997.

415 Se presupune că a fost soția lui Timasiu, care a ocupat funcția de *magister equitum et peditum* (poziție militară înființată de Constantin care a unit într-o singură mână comanda infanteriei și a cavaleriei) și care a fost ucis din cauza uneltirilor lui Eutropiu, consul și sfetnic al împăratului Arcadie. Tot din cauza lui, Pentadia a fost nevoită să caute refugiu în biserica Sfânta Sofia. Cf. Wendy Mayer, „Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle", p. 271.

416 Nu se cunoaște nimic despre originea ei. Singura informație pe care o deținem privește prezența ei în grupul de femei aduse în fața prefectului Optatus fiindcă nu doreau să îl recunoască pe urmașul sfântului Ioan Hrisostom în scaunul episcopal. Cf. Wendy Mayer, „Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle", p. 272.

417 Soția lui Nebridius, nepotul împărătesei Flacilla, care a crescut și a fost educat împreună cu fiii lui Teodosie I. Ea este cea căreia Ieronim i-a adresat o epistolă despre văduve. Se remarca prin bogăția pe care o deținea, dar și prin pregătirea intelectuală. Ea avea legături puternice atât cu familia imperială, cât și cu aristocrația africană din care făcea parte tatăl ei, Gildo. Cf. Wendy Mayer, „Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle", p. 272.

dată, încep să se bucure și de anumite drepturi, cum este *privilegium fori*[418] acordat de împăratul Justinian întregului cler, incluzându-le aici și pe ele. Nu e de mirare că face acest lucru, dat fiind faptul în vremea lui slujeau doar în catedrala Sfânta Sofia 40 de diaconițe[419].

În perioada bizantină timpurie și mijlocie, în afara văduvelor alese ca diaconițe, au început să fie consacrate și două tipuri de viețuitoare monahale: starețele și maicile cu funcții liturgice, plus soțiile celor care renunțau la căsătorie pentru a deveni episcopi. Odată cu sec. IV-V, se cerea de la episcopii căsătoriți să trăiască o viață de celibat, după cum se observă din *Codul civil* al lui Justinian (531). Un secol mai târzie s-a impus prin legislație canonică separarea de soții pentru preoții căsătoriți aleși ca episcopi (canonul 48 al Sinodului II Trulan). Soțiile urmau să depună voturile monahale și, dacă erau socotite vrednice, erau hirotonite ca diaconițe[420]. Roman Cholji a înaintat ipoteza că impunerea interdicției de a se re-

---

418 Apare în Novela 83, din 539. Pe scurt, clericii urmau să se supună judecății episcopilor atunci când săvârșeau delicte, un tribunal laic putând să îi judece doar dacă erau caterisiți. Pentru evoluția acestei legi, a se vedea Anne J. Duggan, „Current Research on the Decretals between Gratian's Decretum and the Liber Extra", *Ephemerides Iuris Canonici* 57 (2017), pp. 245–275; Almudena López, Raúl González-Salinero, „Codex Theodosianus 16.2.12 and the Genesis of the Ecclesiastic Privilegium Fori", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 13 (2019), pp. 1–21.

419 Petros Vassiliadis et al., *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, p. 363.

420 Henry Robert Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods which Have Received Ecumenical Acceptance*, Scribners, Parker, New York, 1900, p. 388.

căsători pentru văduvele preoților și pentru soțiile episcopilor provine din credința că prin căsătorie și unirea „într-un singur trup”, soția devenea co-părtașă la harul primit de soț, fiind ea însăși consacrată. El își justifică ipoteza citând câteva din explicațiile oferite de Teodor Balsamon[421] pentru interzicerea recăsătoriei văduvelor clericilor.

Tradiția hirotonirii stareţelor ca diaconițe începe la sfârșitul secolului IV, când le întâlnim pe Olimpiada și succesoarea ei, Elisantia, ca stareţe și diaconițe. Au existat câteva figuri importante de stareţe care au deținut și această funcție, cum a fost Irina de Chrysobalanton[422], în Constantinopol (sec. IX). Prezența diaconițelor în mănăstirile feminine era necesară fiindcă ele aveau o seamă de îndatoriri oficiale, conduceau corul, păstrau buna rânduială în spațiul din biserică destinat femeilor și participau activ la procesiuni. Unele dintre ele serveau alte comunități din oraș, catedrale sau chiar parohii, principala lor activitate fiind cea muzicală. Ana Comnena menționează un grup de diaconițe care era atașat centrului filantropic con-

[421] Roman Cholij, *Clerical Celibacy in East and West*, Gracewing Publishing, Hereford, 1990, pp. 26–27.

[422] Nu se cunosc multe detalii despre originea ei. Autorul anonim al *Vieții* ei afirmă că s-a născut în Capadocia, într-o familie nobilă. Se amintește însă că împărăteasa Teodora ar fi invitat-o să ia parte la o arătare a mireselor fiindcă dorea să o aleagă ca soție pentru fiul ei, Mihail al III-lea. Pe drum s-a întâlnit cu un călugăr care i-a profețit că va fi stareță a mănăstirii Chrysobalanton. Când a ajuns la palatul imperial, evenimentul deja se încheiase (cf. *The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, trad. Jan Olof Rosenqvist, Uppsala University, Stockholm, 1986, pp. xxiv–xxvi.) Ca stareță, s-a remarcat prin ascetismul ei, fiind cunoscută de popor pentru minunile pe care le săvârșea (izgonea demonii, avea darull înainte-vederii și levita în timpul rugăciunii). Cf. *The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton*, pp. 60–65.

struit de Alexios I Comnenul[423], ceea ce implică faptul că unele dintre ele activau și în munca filantropică.

Treptat însă diaconițele au dispărut din viața Bisericii bizantine. Motivele sunt multiple, Valerie A. Karras identificându-le pe următoarele: dispariția catehumenelor, restrângerea treptată a atribuțiilor, dar mai ales introducerea în legislația canonică a reglementărilor privind starea de impuritate a femeilor în perioada menstruației (Sinodul II Trulan) și, mai târziu, după naștere (evoluție în sec. VIII-XI). Momentul dispariției diaconițelor nu se cunoaște cu exactitate. În secolul XII, canoniștii Ioan Zonaras și Alexios Aristenos discutau despre ele ca și cum încă ar mai fi existat. În secolul XIII, Antonie de Novgorod le-a observat cântând în catedrala Sfânta Sofia. În secolul XIV, patriarhul Atanasie I (1303-1309) cerea într-o *entalma* (ordin) desființarea „obiceiului" diaconițelor[424]. Cert este că, și dacă diaconatul feminin mai exista în secolul XII, el era doar o funcție onorifică oferită în special starețelor. De aceea, se consideră că secolul XII ar fi momentul dispariției lor.

În încheierea capitolului, vom trece în revistă principalele aspecte pe care le-am analizat. Până în acest punct, am trasat

---

[423] Anna Comnena, *The Alexiad*, trad. E. R. A. Sewter, Penguin, London, 2009, p. 494. Traducerea românească, Ana Comnena, *Alexiada*, vol. I, trad. Marina Marinescu, Minerva, București, 1977; Ana Comnena, *Alexiada*, vol. II, trad. Marina Marinescu, Minerva, București, 1977. A se vedea și studiul Emanoil Băbuș, „Alexiada, importanța istorică și religioasă a operei Anei Comnena", *Almanahul bisericesc al Episcopiei Buzăului și Vrance* (2005), pp. 223–250.

[424] Valerie A. Karras, „Female Deacons in the Byzantine Church", *Church History* 73, 2 (2004), [American Society of Church History, Cambridge University Press], p. 276.

imaginea de ansamblu privind statutul femeii bizantine în perioada secolelor IV-XIII, făcând referire la activitățile permise și interzise (prostituată, actriță) pe care le putea îndeplini, educația, tipurile de patronaj și importanța acestuia, familia și rolul mamei în educația fiicelor, evoluția familiei și precizări legislative civile privind logodna, căsătoria și divorțul. De asemenea, a fost dezbătută atitudinea Bisericii față de femeie, care a fost integrată în viziunea socială mai largă dată de preceptele medicinii și a filosofiei antice referitoare la femeie. După finalizarea prezentării situației generale a femeii bizantine, în continuare ne vom axa pe analizarea situației generale a Imperiului Bizantin în perioada dinastiei Paleolog, urmând metoda de cercetare deductivă pe care am enunțat-o în Introducere.

II.
Situația politică, religioasă și culturală a Imperiului Bizantin în perioada Paleologilor

Acest capitol va trata domniile împăraților dinastiei Paleolog și a luptelor intense pe care le-au dus pentru a păstra integritatea Imperiului aflat în continuă derivă după anul 1204. O analiză a conflictelor politice, precum și a economiei bizantine, va duce la clarificarea și înțelegerea rolurilor pe care femeile, de voie sau de nevoie, le-au îndeplinit. De asemenea, vor fi dezbătute problemele de ordin religios (unirea cu Roma, arseniții, zeloții, isihasmul), renașterea bizantină, principalii ei reprezentanți și cele mai esențiale trăsături. Aceste informații vor servi drept contextualizare pentru legăturile pe care femei precum Teodora Raoulaina sau Irina-Evloghia Comnena le-au avut cu umaniștii, isihaștii sau anti-isihaștii bizantini.

2.1 Imperiul Bizantin sub domnia Paleologilor

Imperiul Bizantin a evoluat în timpul dinastiei Comnen, îndepărtându-se de moștenirea Antichității Târzii și dobândind trăsăturile unui stat medieval, în ciuda faptului că niciodată nu s-au dezvoltat aici formele specifice Occidentului. După cum observă Timothy Gregory, deși există asemănări între so-

cietatea medievală occidentală[425] și cea bizantină, sunt multe și deosebirile. El enumeră ca esențiale pe următoarele: dacă în Occident exista opoziție între aristocrația de tip feudal și autoritatea împăratului, în Bizanț nu se întâlnea; aristocrația bizantină a continuat să se preocupe de bunăstarea orașelor. În Apus, împărații se foloseau de avuția lor pentru a lupta împotriva aristocrației, bunăstarea urbană nefigurând în lista preocupărilor principale[426]. Multe dintre bogățiile deținute de aristocrația bizantină au fost utilizate pentru proiecte arhitecturale, fenomen pe care Gregory îl pune pe seama creșterii „individualismului familial"[427]. Tot acum, înrudirea cu împăratul a devenit din ce în ce mai importantă, membrii familiei imperiale care fuseseră în background secolele precedente începând de acum să joace roluri politice religioase și culturale importante în viața Imperiului.

Separarea bisericească din 1054 și cruciadele au condus la o tot mai mare neîncredere între Est și Vest[428]. Când turcii

---

425 Pentru o analiză detaliată a specificului perioadei medievale occidentale, a se vedea: Henri Jacques Pirenne, *Orașele Evului Mediu* (Universitaria. Historica 30), trad. Cristiana Macarovici, Dacia, Cluj-Napoca, 2002; Laura Mesina, *Imaginarul medieval: forme și teorii*, Institutul European, Iași, 2015.

426 Ecaterina Lung, Gheorghe Zbuchea, *Structuri etno-politice și economico-sociale în evul mediu: Europa medievală (secolele V-XV)*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2007; Alexandru-Florin Platon et al., *O istorie a Europei de Apus in Evul Mediu. De la Imperiul Roman tarziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*, Polirom, Iași, 2010; Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. I, trad. Cristiana Macarovici și Maria Silvia Crăciun, Dacia, Cluj-Napoca, 1996; Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. II, trad. Cristiana Macarovici și Maria Silvia Crăciun, Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

427 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, pp. 284–285.

428 Emanoil Băbuș, „Bizanț, Islam și Occident în perioada cruciadelor", *Studii Teologice* 3–4 (2003), pp. 28–38; Emanoil Băbuș, „Latini și bizantini în perioa-

selgiucizi și normanzii au atacat Imperiul Bizantin, Alexios I Comnenul a cerut ajutor occidentalilor, care au trimis mai multe expediții de sprijin. Ele însă nu au condus la o apropiere între bizantini și apuseni, ci doar la evidențierea prăpastiei dintre ei. După acest episod, latinii i-au văzut pe greci ca pe niște trădători și inospitalieri, iar bizantinii i-au acuzat de jafuri și incendieri[429]. Criza a culminat cu masacrarea latinilor în Constantinopol (1182)[430] și la scurt timp, cu cea de-a

---

da cruciadelor", *Teologia* 3 (2004), pp. 231–250. Subiectul e analizat pe larg în Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, Sophia, București, 2016; Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic: secolele VII-XV*, Sophia, București, 2006.

[429] A se vedea în acest sens descrierea făcută cruciaților de către Ana Comnena și relația cu aceștia în Ioulia Kolovou, *Anna Komnene and the Alexiad: the Byzantine Princess and the First Crusade*, Philadelphia Pen et Sword History, Yorkshire, 2020.

[430] La sfârșitul sec. XII au crescut alarmant neînțelegerile între greci și latini. Manuel I Comnen a inițiat totuși o politică de deschidere cu occidentalii. Dar ranchiuna și ura între cele două populații nu au dispărut și a înflorit chiar o literatură anti-latină la greci, în timp ce cronicarii latini scriau despre lipsa de curaj a bizantinilor. Concesiile comerciale acordate de Manuel I Comnen puterilor maritime italiene (Veneția, Genova și Pisa) au fost importante și pentru a încerca să recâștige profiturile din comerțul pierdut prin acestea, suveranul de la Constantinopol încerca să împace ambele părți. În 12 martie 1171, a arestat aproximativ zece mii de venețieni și le-a confiscat bunurile. După moartea acestuia, Constantinopolul a intrat pe mâinile Mariei de Antiohia, regenta fiului său Alexios al II-lea Comnen. Amândoi au dus o politică pro-occidentală deschisă. Astfel, la palatul imperial domnea un adevărat partid latin, susținut de cei 60.000 de occidentali care trăiau în Constantinopol. Populația orașului era profund nemulțumită de favorurile obținute de latini și mai ales de controlul pe care îl exercitau venețienii asupra economiei, susținuți de Maria Comnen, fiica lui Manuel și de soțul său Rainier de Montferrat. Ei au încercat un prim complot, dar acesta a eșuat și s-au văzut nevoiți de a găsi refugiu la catedrala Sf. Sofia. Protosebastul Alexios a violat atunci azilul acordat de sanctuar și Maria a fost forțată să ceară iertare sub presiunea populară. În același timp, Andronic Comnen, fratele lui Ioan al II-lea Comnen, a decis să se întoarcă din exil și a cerut destituirea protosebastului Alexios Comnen. În pri-

IV-a cruciadă și cucerirea capitalei (1204)[431]. Latinii au creat așa-numitul Imperiu Latin de Răsărit[432], care cuprindea o seamă de principate în centrul și estul Greciei, iar nobilimea bizantină din exil a format trei state: Imperiul de Niceea, în vestul Anatoliei, de unde Constantin Laskaris[433] a continuat să controleze vestul Asiei Mici. Fratele lui Constantin, Teodor, a fost încoronat ca împărat și, de vreme ce era ginerele lui Alexios al III-lea, s-a păstrat o legitimitate și continuitate

măvară, el a adunat o armată și a ieșit victorios în bătălia de la Nicomedia. Apoi, a plecat în marș forțat spre Constantinopol în august 1182. Latinii care au putut scăpa înainte de masacru au atacat și jefuit coastele și s-au întors în Occident. În 1185, occidentalii s-au răzbunat și i-au ajutat pe normanzii din Sicilia să pună mâna pe Dyrrachium și Salonic. Ura apusenilor față de greci a atins apoi punctul culminant prin deturnarea celei de-a patra cruciade (dorită în general de venețieni) și cucerirea Constantinopolului. Cf. Donald Nicol, *Byzantium and Venice a study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 95–100.

431 Petra Melichar, *Empresses of Late Byzantium : Foreign Brides, Mediators and Pious Women.*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M., 2019, p. 55.

432 Emanoil Băbuș, „Bizanțul în fața ofensivei latine și islamice din secolele X-XIII", *Tabor* 3 (2011), pp. 5–20.

433 Nu se cunoaște nimic despre el care să provină înainte de 1204. Fratele lui, Teodor, a intrat în familia imperială prin căsătoria cu fiica împăratului Alexios al III-lea Anghelos. E posibil să fi fost uns ca împărat al Imperiului Bizantin timp de câteva luni, la sfârșitul anului 1204 și începutul lui 1205. Principala sursă privind această numire este Niceta Choniates, care a fost martor ocular al evenimentelor din 1204. Însă, istoricii ca Steven Runciman și Donald Queller consideră că fratele lui, Teodor, ar fi fost cel încoronat. Din cauza acestor incertitudini, Constantin Laskaris nu este întodeauna amintit în rândul împăraților bizantini. Cf. Steven Runciman, *A history of the Crusades: the kingdom of Acre and the later Crusades*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 122; Donald E. Queller, *The Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople 1201–1204*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1977, pp. 174, 216–217.

aparentă cu vechea dinastie; despotatul de Epir din vestul Greciei, condus de Teodor Anghelos și urmașii lui[434], care a supraviețuit până în secolul XV; Imperiul Comnen din Trapezunt, pe coasta Mării Negre.

Imperiul Latin de la Constantinopol nu a avut un viitor promițător. Conducătorii despotatului de Epir, susținuți de Frederic al II-lea, regele Siciliei, au încercat să mențină o balanță a puterii în Balcani, cu intenția de a recuceri Constantinopolul. În același timp, împărații de la Niceea au încheiat alianță cu Genova, fiind astfel în echilibru cu Veneția în privința puterii navale. Între 1240-1250 și-au extins stăpânirea în Europa și au recuperat câteva teritorii stăpânite de francezi. Ioan Vatatzes a reușit să elimine pe cei care doreau să fie restauratorii Imperiului, conducătorii Tesalonicului, Epirului și Bulgariei[435], pavând calea pentru acțiunile lui Mihail Paleologul. Urmașul său, Teodor al II-lea Laskaris, a murit când fiul său avea doar 7 ani și astfel Mihail Paleologul, unul dintre generalii lui Laskaris, a devenit co-împărat alături de tânărul Ioan al IV-lea, în 1259. Din această postură a distrus coaliția formată din Epir, Achaia și Sicilia în bătălia din Paflagonia (1259)[436]. La sfârșitul secolului XIII, părți ale Greciei centrale erau din nou sub stăpânire bizantină; despotatul de Morea controla centrul și sud-estul Peloponezului. Principatul de Achaia a rămas însă o importantă forță în

---

434 Michel Kaplan, *Bizanț*, p. 37.

435 Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. Ionut-Alexandru Tudorie et al., Polirom, Iasi, 2010, p. 507.

436 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, p. 56.

nord. În Asia Mică, politica de apropiere față de selgiucizi a permis stabilizarea frontierei pentru o perioadă. După aceste reușite, Mihail și-a îndreptat ochii spre Constantinopol, pe care l-a cucerit în 1261. Tot acum, socotind că e vremea pentru existența unui singur împărat, l-a orbit pe Ioan al IV-lea și l-a lăsat în Asia Mică.

Domnia lui Mihail al VIII-lea Paleologul a fost dominată de încercarea de a îndepărta pericolul reprezentat de papalitate, Veneția și Carol de Anjou, regele celor două Sicilii. Împăratul a purtat război cu acestea și a învins trupele angevine în Epir, pe venețieni în Eubeea și pe franci în Morea[437]. Devalorizarea nomismei a avut consecințe dezastruoase pe termen lung, slăbind Imperiul din punct de vedere economic și crescând importanța monedelor italiene în comerțul internațional. Reconstruirea Imperiului a fost încetinită și de diviziunile interne dintre partizanii dinastiilor Paleolog și Laskaris. Tratamentul crud aplicat de Mihail lui Ioan și surorilor lui a scandalizat pe susținătorii familiei imperiale anterioare, mai ales pe patriarhul Arsenie, care și-a manifestat nemulțumirea prin excomunicarea împăratului. Drept răspuns, Mihail l-a depus și a numit în locul lui pe Iosif I Galesion[438], care l-a reprimit ca

[437] Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, Universitas, București, 1998, p. 134.

[438] A fost mai întâi duhovnicul împăratului, care în această calitate l-a trimis la patriarhul Arsenie pentru a-l ruga să îi ridice excomunicarea pentru orbirea lui Teodor al II-lea Laskaris. După refuzul acestuia, împăratul l-a depus din treaptă și l-a numit ca patriarh pe Iosif. Ca recunoștință, Iosif a ridicat excomunicarea în 1267, ceea ce a condus la un și mai aprins conflict între susținătorii lui Arsenie și Mihail al VIII-lea. Iosif a fost principalul oponent al unirii de la Lyon (1274), din această cauză fiind nevoit să renunțe la scaunul patriarhal în 1275. După moartea împăratului și depunerea patriarhului unionist Ioan al XI Bekkos, a fost numit

penitent în Biserică[439]. Schimbarea patriarhului a condus la o altă sciziune cunoscută sub numele de schisma arsenită[440].

În ciuda recuceririi Constantinopolului, situația externă a Imperiului a rămas nesigură. În afară de luptele cu susținătorii bulgari ai lui Laskaris, cu mongolii și despotatul de Epir, Mihail trebuia să apere teritoriile bizantine atât de conducătorii apuseni care nu doreau să renunțe la fostul Imperiu Latin, cât și de un papă ce dorea unirea Bisericilor. În afara faptului că nu a reușit să unifice în întregime teritoriile grecești, era înconjurat din toate părțile de dușmani: dinspre Asia Mică venea pericolul turcesc, din nord pândeau sârbii și bulgarii, venețienii deja se făcuseră stăpâni asupra unor insule, genovezii ocupaseră altele în Marea Neagră, iar latinii stăpâneau Peloponezul și câteva zone din partea centrală a Greciei[441]. În această situație disperată, împăratul a considerat că doar o unire cu Roma și primirea ajutorului papei ar mai fi putut ajuta Imperiul Bizantin să se redreseze.

Unirea Bisericii Catolice cu cea Ortodoxă a avut loc la Lyon, pe 6 iulie 1274. Deși această unire însemna că papa nu mai putea binecuvânta pornirea unei cruciade împotriva Bizanțului, societatea greacă a fost puternic divizată. Când

---

din nou patriarh, dar a renunțat la scurtă vreme din cauza stării proaste de sănătate. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York, 1991, p. 1073.

439 Warren Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, Stanford University Press, Stanford CA, 2000, p. 1180.

440 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, pp. 56–57.

441 Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 552.

papa Nicolae al III-lea[442] a murit în 1280, Carol I de Anjou, regele Siciliei și șeful coaliției anti-bizantine, și-a pus în aplicare planul de recucerire prin trimiterea unei armate împotriva Constantinopolului. Deși înfrânt de Mihail, Carol a făcut în așa fel încât pe scaunul pontifical să fie ales francezul Martin al IV-lea[443], care l-a excomunicat pe împăratul bizantin și i-a oferit mână liberă regelui pentru organizarea unei noi cruciade.

442 A fost papă între 1277-1280. S-a remarcat prin stoparea conflictului apărut în sânul ordinului franciscan privind sărăcia deplină și restrângerea puterii lui Carol de Anjou asupra scaunului pontifical. Pentru a-i slăbi puterea, papa nu i-a recunoscut lui Carol funcțiile de vicar imperial în Toscana și senator în Roma. A fost un politician realist, înțelegând că fiecare cardinal urmărește un scop politic. De aceea, în timpul pontificatului său, familia Orsini (din care provenea) a dobândit o influență deosebită în administrație și politica bisericească. Din cauza nepotismului practicat, Dante l-a așezat în iad, în *Divina Comedie.* Mai multe informații privind pontificatul lui Nicolae al III-lea în Richard Sternfeld, *Der Kardinal Johann Gaëtan Orsini (papst Nikolaus III.) 1244-1277.*, E. Ebering, Berlin, 1905, pp. 288–313; John Norman Davidson Kelly, Michael J. Walsh, „Nicholas III", în *A Dictionary of Popes*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 201–202; Charles T. Davis, „Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III", *Speculum* 50, 3 (1975), pp. 411–433. Dante Alighieri, *Divina Comedie: Infernul, Purgatoriul, Paradisul*, trad. George Cosbuc și Ramiro Ortiz, Polirom, Iasi, 2000, p. 182.

443 S-a născut în Franța; regele Ludovic al IX-lea l-a numit cancelar în 1260 și papa Urban al VI-lea i-a oferit poziția de cardinal în 1262. A devenit papă în 1281, fiind susținător puternic al lui Charles de Anjou. După *Vecerniile siciliene,* pentru a readuce Sicilia sub controlul lui Charles, l-a excomunicat pe Petru al III-lea de Aragon, pe care locuitorii insulei îl aleseseră drept conducător. Acțiunea papei a rămas fără ecou. Mai multe detalii în: Ernest Choullier, „Recherches sur la vie du pape Martin IV", *Revue de Champagne* IV (1870), pp. 15–30; John Norman Davidson Kelly, Michael J. Walsh, „Martin IV", în *A Dictionary of Popes*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 201–203; Robert Brentano, *Rome before Avignon: A Social History of Thirteenth-Century Rome*, University of California Press, Berkeley, 1991, p. 230; Edith Pásztor, „La guerra del Vespro e i suoi pro-

Încă o dată Bizanțul era pândit de dezastru. Deși diplomația imperială a fost condusă în secret, există însă câteva indicii care arată că Mihail a jucat un rol în evenimentul cunoscut drept vecerniile siciliene din 1282[444]. Împăratul ar fi afirmat că a plătit 60.000 de piese din aur pentru sprijinirea unei revolte în Sicilia[445]. Dacă așa s-a petrecut, a fost o investiție foarte bună. Cu puțin înainte de pornirea lui Carol împotriva Constantinopolului, sicilienii împovărați de taxe, sub conducerea lui Petru al III-lea de Aragon[446], s-au revoltat, au ucis o parte din soldații francezi staționați pe insulă și au distrus flota adunată la Messina[447]. Salvând din nou Bizanțul, învingându-l pe Carol și umilindu-l pe papă, Mihail a murit la scurtă vreme, în timpul unei campanii militare în Tesalia, în decembrie 1282. A fost ultimul mare împărat al Imperiului Bizantin, însă din

blemi. L'intervento di Martino IV", *Quaderni catanesi di studi classici e medievali* 1 (1979), pp. 135–158.

444 Warren Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, p. 745.

445 Jonathan Harris, *Byzantium and the Crusades*, Bloomsbury Academic, London, 2014, p. 205.

446 Fiul regelui Iacob I al Aragonului; prin căsătoria cu Constance, fiica lui Manfred, ultimul rege al Siciliei care provenea din dinastia Hohenstaufen, a putut să susțină că avea mai multe drepturi asupra insulei decât uzurpatorul Carol I de Anjou. În 1276, după moartea tatălui său, a devenit rege al Aragonului, Valenciei și Catalaniei, curtea lui devenind refugiu pentru cei care fugeau de stăpânirea lui Carol. În 1281, ca parte a înțelegerii dintre Mihail al VIII-lea și regele aragonez, fiica acestuia trebuia să se căsătorească cu fiul împăratului bizantin. În 1285, Filip al II-lea, regele Franței, a invadat Aragonul pentru a-l detrona, însă a fost înfrânt de Petru. Jonathan Harris, *Byzantium and the Crusades*, p. 205. Domnia lui Petru al III-lea e descrisă în Bernat Desclot, *Chronicle of the Reign of King Pedro III of Aragon A.D. 1276 - 1285*, trad. F. L. Critchlow, Princeton University Press, 1928.

447 Pentru o descriere detaliată a se vedea Steven Runciman, *Vecerniile siciliene*, trad. Mihai Moroiu și Tudor Teoteoi, Nemira, Bucuresti, 2011.

cauza unirii de la Lyon și a trădării familiei Laskaris, nu a fost iubit de supușii săi. Singurul istoric bizantin care i-a făcut un portret pozitiv a fost Nichifor Gregoras, care spune că Imperiul Bizantin ar fi fost cucerit de Carol dacă Mihail al VIII-lea nu ar fi fost la cârma lui[448].

După moartea lui Mihail al VIII-lea, Imperiul a început să piardă progresiv tot mai multe teritorii, mai ales în Asia Mică. Această pierdere a contribuit la scăderea numărului de familii nobiliare care puteau concura la ocuparea tronului. În timpul celor aproape două sute de ani de conducere, niciun împărat din dinastia Paleolog nu a fost asasinat în vreo luptă

[448] „Carol, motivat nu de ambiții mici, ci de ambiții mari, și-a sădit în minte ca pe o sământă hotărârea de a cuceri Constantinopolul. El a visat că, dacă va reuși să devină stăpân pe el, va restaura întreaga monarhie, ca să spunem așa, a lui Iulius Cezar și Augustus. A fost foarte capabil nu numai în a plănui ceea ce dorea să facă, ci și în a-și transpune cu ușurință gândurile în acțiune. Este limpede că i-a depășit cu mult pe toți predecesorii săi din perspectiva forței firii și inteligenței sale. . . Cu toate acestea, nici acțiunile sale împotriva grecilor, nici cele ale lui Mihail Paleologul împotriva latinilor nu au putut fi duse la bun sfârșit. Pentru că puterea amândurora a fost pentru mult timp atât de egală încât s-a spus foarte bine că (aceasta era părerea oamenilor cu discernământ), dacă în acel moment un astfel de împărat nu ar fi condus afacerile grecești, Imperiul ar fi cedat cu ușurință în fața lui Carol, regele Italiei; și, invers, dacă un astfel de rege nu ar fi fost atunci la cârma afacerilor italiene, conducerea Italiei ar fi trecut cu ușurință în mâinile lui Mihail Paleologul . . Pe parcursul întregii sale vieți, Carol nu a încetat niciodată să nutrească planuri și să întreprindă acte beligerante împotriva grecilor. Dar el nu a avut succes deoarece a fost oprit de contramăsurile și de actele de neutralizare ale împăratului". Cf. Nicephorus Gregoras, *Bizantina Historia*, vol. I (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae XIX), ediție de Ludwig Schopen și Immanuel Bekker, Impensis E. Weberi, Bonn, 1830, pp. 123–124. Există și o traducere în germană a textului, Nicephorus Gregoras, *Rhomäische Geschichte*, vol. I (Bibliothek der griechischen Literatur 4), trad. Jan Louis van Dieten, A. Hiersemann, Stuttgart, 1973.

cu un uzurpator. În timp ce lupta pentru tron a persistat, ea a avut loc în interiorul familiei imperiale, după cum s-a întâmplat între Ioan al V-lea și Matei Cantacuzino[449], Ioan al V-lea și Andronic al IV-lea[450], Ioan al VII[451] și Manuel al II-lea[452].

449 Matei Cantacuzino era cumnatul lui Ioan al V-lea Paleologul. El nu a fost de acord cu decizia tatălui său, Ioan al VI-lea, de a renunța la puterea imperială în favoarea lui Ioan și a încercat să devină el următorul în linie. La intervenția mamei lui, Matei a renunțat la pretenții și s-a mulțumit cu primirea unui teritoriu în Tracia. Începând din 1380 a condus Peloponezul. Malgorzata Dabrowska, „Byzantine Empresses' mediations in the feuds between the Palaiologoi (13th-15th centuries)", în Roman Czaja, Andrzej Radzimiński (ed.), *Konfliktbewältigung und Friedensstiftung im Mittelalter*, Towarzystwo Naukowe, Toruń, 2012, pp. 215–216.

450 Andronic al IV-lea a fost cel mai mare fiu și urmașul recunoscut al lui Ioan al V-lea Paleologul. În ciuda faptului că s-a bucurat de încrederea tatălui său, care l-a lăsat regent în 1366 și 1369-1371, Andronic s-a răsculat de două ori și a încercat să îl detroneze. Primul conflict a izbucnit în 1370, când Ioan, aflat la acea vreme în Veneția, a cerut ajutor financiar de la fiul său, dar a fost refuzat. Prima rebeliune deschisă s-a petrecut în 1372. Va reuși să ocupe Constantinopolul, fiind încoronat ca împărat în 18 octombrie 1377; scurta lui domnie a fost dezastruoasă, el fiind nevoit să predea Gallipoli turcilor ca răsplată pentru susținere și să îndeplinească cerințele comerciale ale Genovei. Ioan al V-lea l-a detronat în 1379, însă l-a iertat și i-a oferit stăpânirea asupra Selymbriei. Andronic s-a răsculat din nou, dar a murit în timpul acestei încercări. Aleksandr Petrovič Každan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium.*, vol. I, p. 95.

451 A fost fiul lui Andronic al IV-lea și și-a urmat tatăl în pretențiile asupra tronului imperial. A reușit să dețină funcția imperială câteva luni, între 14 aprilie și 17 septembrie 1390, detronându-l pe bunicul său, Ioan al V-lea. Între 1399-1403, a fost numit regent de către Manuel al II-lea, în perioada plecării sale în Occident după ajutoare împotriva turcilor. Ioan însă nu s-a ridicat la nivelul încrederii acordate, căci a profitat de situație și a încheiat un tratat cu turcii. La întoarcerea sa, Manuel a anulat înțelegerea și și-a trimis ruda ca guvernator în Tesalonic. Pentru detalierea faptelor acestuia, a se consulta Peter Wirth, „Zum Geschichtsbild Kaiser Johannes' VII. Palaiologos", *Byzantion* 35, 2 (1965), pp. 592–699.

452 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, p. 43.

Andronic al II-lea, urmașul lui Mihail, a desființat flota, lăsând astfel Imperiul la mila venețienilor și a genovezilor, a redus drastic armata, moneda fiind în continuare devalorizată. Cei mai bogați membri ai societății bizantine, mănăstirile și proprietarii de pământ, și-au păstrat privilegiile și proprietățile în timp ce adeseori foloseau țăranii dependenți ca sursă de venit pentru plătirea taxelor din ce în ce mai mari. În același timp, odată cu înmulțirea atacurilor turcești în Asia Mică, tot mai mulți refugiați luau calea Constantinopolului[453].

Bizanțul era dependent de corăbiile italiene care transportau mâncare și alte necesități, situație pe care atât Genova, cât și Veneția intenționau să o exploateze la maxim. În absența unei flote bizantine, monopolul lor le-a permis să îi impună împăratului tot mai multe cereri, cum a fost dăruirea unor insule grecești precum Chios, Lesbos și Tenedos[454] unor aventurieri italieni[455]. Mai rău, nordul Greciei a fost ocupat de Serbia, ceea ce l-a împins pe Andronic să își căsătorească fiica de 5 ani cu regele sârb, uniune ce i-a adus acestuia ca zestre teritoriul deja cucerit[456]. La frontiera estică, turcii au început

[453] Donald Nicol, *Byzantium and Venice: A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 287–288.

[454] Împărați ca Andronic al III-lea și Ioan al V-lea Cantacuzino au încercat să refacă parțial flota, însă nu au reușit. În cazul lui Ioan, populația latină a Galatei s-a răsculat, a ocupat cea mai înaltă colină pe care și a construit metereze din pământ, turnuri și ziduri de apărare. La această problemă s-a adăugat și lipsa de experiență a căpitanilor bizantini, care nu au putut să îi înfrângă pe genovezi în lupta maritimă ce a urmat. Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 590.

[455] Donald Nicol, *Byzantium and Venice: A study in diplomatic and cultural relations*, p. 296.

[456] Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 316.

să întreprindă raiduri în Bitinia; Andronic a angajat mercenari alani și, mai târziu, Compania catalană, pentru a-i opri. După câteva victorii nesemnificative, mercenarii s-au întors împotriva Imperiului și au ocupat ducatele franceze ale Atenei și Tebei, pe care le-au avut în stăpânire până în 1388. În toată această perioadă, turcii au avansat în Asia Mică și au creat câteva emirate[457].

Situația din familia Paleologilor este o oglindă fidelă a zbuciumului de care era cuprins întregul Imperiu. Andronic al II-lea s-a căsătorit cu Ana de Ungaria, de la care a avut doi copii: Mihail al IX-lea și Constantin Porfirogenetul. Cu a doua soție, Irina-Yolanda de Montferrat, a avut trei fii și o fiică. Mihail al IX-lea, cel mai important sfetnic al împăratului și comandantul armatei, care a murit înaintea tatălui său, a avut patru copii: Andronic (viitorul Andronic al III-lea), Manuel și două fiice. Împărătesei Irina i-a displăcut faptul că urmau să fie moștenitori fiii ei vitregi, ceea ce a dus la conflicte în familia imperială. Mai mult, în 1321, Andronic al III-lea i-a condus pe tinerii nobili care îl susțineau într-o revoltă împotriva bunicului său, țara intrând în Primul Război Civil care a ținut șapte ani. În 1328, Andronic al III-lea a intrat în Constantinopol și Andronic al II-lea a abdicat și s-a retras într-o mănăstire[458].

Domnia lui Andronic al III-lea (1328-1341) a fost benefică pentru Imperiu. În partea europeană, a reușit să încheie

[457] Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, pp. 318–319.

[458] O descriere detaliată a luptelor dintre Andronic al II-lea și Andronic al III-lea oferă John Norwich, *A short history of Byzantium*, Vintage Books, New York, 1999, pp. 331–338.

pace cu Bulgaria (1329) și Serbia (1334) și să recucerească Tesalia (1333) și Epirul (1340). În Asia Mică, a fost de acord să plătească un tribut anual turcilor pentru stăpânirea orașelor bizantine de aici și a pământurilor din Bitinia[459]. Andronic a refăcut flota, a readus sub stăpânirea sa insulele Chios și Lesbos și, ca aliat al genovezilor și turcilor otomani, a învins emiratele Saruchan și Aydin. A reformat curtea, și sub îndrumarea lui au fost realizate două mari tratate juridice, *Syntagma*[460] lui Matei Vlastares[461] și *Hexabiblos* a lui Constantin Harmenopoulos[462]. Din păcate, în noaptea de 14-15 iunie 1341, Andro-

[459] John Norwich, *A short history of Byzantium*, pp. 339–340.

[460] Este o *colecție de legi, nomocanon*. *Syntagma* lui Matei Vlastares (apărută în 1335, la Tesalonic) cuprinde toate legile civile și bisericești aflate în vigoare în sec. XIV. Sintagma lui Vlastares a avut o largă răspândire în lumea slavă, de unde a pătruns și în Țările Române. Extrase din Syntagma lui Vlastares au stat la baza primelor cărți de legi la noi (*Pravila aleasă* a lui Eustratie Logofătul — 1632, *Îndreptarea Legii* — 1653, *Cârja Arhiereilor* — Iaşi, 1754. *Syntagma* a fost utilizată şi în colecțiilor nomocanonice ale altor Biserici Ortodoxe locale, precum a Bulgariei, unde profesorul Ștefan Țankov a alcătuit *Pravilata* în două volume (Sofia, 1915 ,1912) în care a folosit şi *Kormciaia* Sfântului Sava din Biserica Serbiei, care va deveni colecția nomocanonică oficială a Bisericii Bulgariei. Cf. Ioan Floca, *Din istoria dreptului românesc. Dreptul scris*, vol. 1, [s.n.], Sibiu, 1993, pp. 12–13.

[461] A fost un important canonist și imnograf din secolul al XIV-lea și autor a numeroase scrieri. Era viețuitor în mănăstirea Maicii Domnului Peribleptos din Tesalonic. Scrierile sale cuprind tratate teologice despre unirea cu Roma, despre controversa isihastă, și traduceri din Sfinții Părinți greci din primele secole. Cea mai cunoscută din scrierile sale este o colecție alfabetică relativă la Dreptul canonic, numită *Nomocanonul lui Matei Vlastares*, publicată în 1335. Cf. Patrick Viscuso, „A Late Byzantine Theology of Canon Law", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 34 (1989), p. 215.

[462] A fost unul dintre cei mai importanți canoniști bizantini. A trăit în Tesalonic unde a avut funcția de „katolikos krites" (judecător universal), una dintre cele mai importante funcții juridice din Imperiu. Este cunoscut mai ales pentru *Hexabiblon*,

nic al III-lea s-a stins din viață și Imperiul a intrat în ultima fază, agonizantă, care se va încheia cu ziua de 29 mai 1453[463].

Ioan al V-lea, fiul lui Andronic, era prea tânăr pentru a conduce, astfel că mama sa, Ana de Savoia, patriarhul Ioan al XIV-lea Kalekas[464] și Ioan Cantacuzino, cel mai bun prieten al împăratului defunct, au format regența. Conducerea lor a fost influențată de Alexios Apokaukos[465], un fost protejat al lui Cantacuzino care, folosind intriga și lingușeala, i-a întors pe împărăteasă și pe patriarh împotriva fostului său binefăcător. Astfel a izbucnit cel de-al doilea război civil care a secătuit vistieria imperială și a dus la implicarea Serbiei, Bulgariei și a emiratelor turcești în problemele interne ale Imperiului. Societatea bizantină s-a împărțit în două: nobilimea, susținătoare a lui Cantacuzino, și clasele inferioare de partea Paleologilor. Apokaukos a știut să atragă de partea Paleologi-

---

o carte de drept în șase volume care conține o mare parte din sursele legale bizantine. Tipărită pentru prima dată la Paris în 1540, a fost adoptată în cea mai mare parte a Balcanilor. În 1828 a devenit codul de legi interimar al noului stat independent al grecilor. Cf. Michael Stolleis, *Juristen : ein biographisches Lexikon : von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, 2, Beck, München, 2001, p. 39.

463 John Norwich, *A short history of Byzantium*, p. 341.

464 A fost patriarh al Constantinopolului între 1334-1347. A fost oponent al isihasmului, fiind depus și trimis în exil la sinodul din 1347. A se vedea: Augustine Casiday, *Le patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles : rupture et continuité : actes du colloque international, Rome, 5-6-7 décembre 2005*, coll. *Dossiers byzantins* 7, Centre d'études byzantines néo-helléniques et sud-est européennes École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2007.

465 Informații privind viața lui Alexios Apokaukos găsim în corespondența fostului său dascăl, Teodor Hirtakenos. A se vedea: Theodōros Hyrtakēnos, *The letters of Theodoros Hyrtakenos*, ediție de Apostolos Karpozilos, Georgios Fatouros, Kanakis Publishers, Athens, 2017.

lor sprijinul popular prin emfaza pusă pe originile sale umile, în același timp portretizându-l pe Ioan al VI-lea drept un aristocrat însetat de bani și putere, exploatator al celor săraci[466]. În cele din urmă, în mai 1346, Cantacuzino a fost încoronat în Adrianopol și a intrat în Constantinopol în 1347. A făcut pace cu împărăteasa și a fost de acord să conducă împreună cu Ioan al V-lea, care i-a devenit și ginere și a rămas pe locul doi în Imperiu timp de zece ani[467].

Ioan al VI-lea Cantacuzino a întâmpinat multe dificultăți în timpul domniei. În primul an, ciuma a lovit întreaga țară și imediat după aceea Imperiul a fost implicat într-o luptă împotriva genovezilor. După cutremurul din 1354, turcii s-au angajat într-o masivă expansiune pe coasta europeană și au reconstruit punctul strategic de la Gallipoli, care fusese abandonat de către populație din cauza cataclismului[468]. Abia după ocuparea acestui important punct strategic, bizantinii au conștientizat situația disperată în care se aflau. Demetrios Cydones descrie în culori sumbre modul în care populația bizantină a perceput pericolul: mulți dintre ei se simțeau prinși între zidurile orașului precum „peștele...în năvodul barbarilor"; alții au ales să fugă în țări ca Italia și Spania, cât mai departe de Imperiul muribund[469]. Date fiind circumstanțele, Ioan al V-lea l-a forțat pe Ioan al VI-lea să abdice și să se retragă în mănăstire, unde și-a petrecut restul vieții scriindu-și

466 John Norwich, *A short history of Byzantium*, p. 143.

467 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 322.

468 Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 587.

469 Demetrii Cydonii, „Συμβουλευτικός έτερος", în Jacques-Paul Migne (ed.), (Patrologia Graeca 154), Paris, 1866, p. 1013.

memoriile și uneori l-a susținut politic pe Ioan al V-lea. Ioan al VI-lea a murit la o vârstă înaintată, în 1383[470].

Trăsătura principală a domniei lui Ioan al V-lea a fost dependența tot mai mare față de Occident. În ciuda faptului că împăratul a încercat să se elibereze, limitând influența venețiană, a fost în zadar. Situația economică și militară a bizantinilor era atât de grea încât nu se mai puteau impune în fața puterilor exterioare[471].

Ioan al V-lea Paleologul a moștenit un Imperiu afundat în probleme care erau peste puterea lui de soluționare. Ștefan Uros al IV-lea Dușan[472], conducătorul Serbiei, a fost foarte aproape să ocupe Constantinopolul în 1355. În același an, Ioan a încercat să atragă aliați dăruind insula Lesbos lui Francesco Gattilusio[473], insula Chios Genovei și sprijinul papei prin îmbrățișarea catolicismului sau prin propunerea unirii

[470] D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, p. 89.

[471] Siren Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350–1425)*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. ;London, 2021, p. 65.

[472] Rege al Serbiei între 1308-1355, a cucerit largi teritorii din sud-estul Europei, devenind unul dintre cei mai puternici suverani ai timpului. Serbia era cea ma mare forță din Balcani, un imperiu multi-lingvistic ce se întindea între Dunăre (în nord) și Golful Corint (în sud). A elaborat un cod de legi cunoscut drept Codul Dușan, una dintre cele mai importante lucrări ale Serbiei medievale. Tot el a ridicat Biserica Serbiei de la rangul de arhiepiscopie, la cea de patriarhie. În timpul lui, Serbia a ajuns la cea mai mare înflorire teritorială, culturală și politică. Cf. Radojko Mrlješ, *The history of Serbian culture*, 2nd ed., Mrlješ Publishing, Beograd, 1999, p. 121. Pentru Codul Dușan, a se vedea: Đurica Krstić, *Dushan's code : the XIV Century Code of Serbian Tsar Stephan Dushan : the Bistritza transcript*, [2 nd ed.]., Vajat, Beograd, 1989.

[473] C. Wright, *The Gattilusio lordships and the Aegean world 1355-1462*, p. 12.

Bisericilor. În tot acest timp, turcii au continuat să cucerească teritorii bizantine, ajungând în 1362 la Didymotechon[474]. În 1369, au ocupat orașul Adrianopol, al treilea oraș ca mărime al Bizanțului. În 1370, Ioan a încheiat un tratat cu turcii, fiind de acord să participe la acțiunile lor militare. Fiul lui Ioan, Andronic al IV-lea, nemulțumit de situație, s-a aliat cu fiul sultanului Murad și s-au răsculat amândoi împotriva părinților lor. Ioan și Murad i-au învins însă; sultanul și-a orbit fiul, care a murit imediat după aceea și i-a cerut și împăratului să facă același lucru.

Împăratul l-a închis pe Andronic în turnul Anemas; l-a orbit și pe viitorul Ioan al VII-lea, care va suferi toată viața de strabism. A fost pentru prima dată în lunga istorie a Imperiului Bizantin când un împărat și-a orbit propriul copil (excepție făcând împărăteasa Irina). De aceea, personalitățile vremii au încercat să ofere circumstanțe atenuante pentru gestul imperial. Astfel, relatările lui Doukas Chalkohondyles și a unor autori occidentali, pun pe seama sultanului Murad severitatea pedepsei. În descrierea episodului de către Doukas, cititorul poate simți neliniștea istoricului față de orbirea lui Ioan al VII-lea, care era doar un copil.

Principalele surse occidentale care relatează episodul sunt însemnările călătorului spaniol Clavijo[475] și informațiile cro-

---

474 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 329.

475 Gonzales de Clavijo (d. 1412), a fost ambasador al regelui Henric al III-lea de Castilia la curtea lui Timur Lenk (1370-1405), în perioada 1403-1406. Nu există informații despre data nașterii, educația primită sau viața sa. Provenea dintr-o familie ilustră și s-a remarcat prin talentul oratoric și erudiția sa. Scrierea lui Clavijo se bazează pe notițele luate în timpul călătoriilor sale ca diplomat. El ofe-

nicarului italian Caresini. Primul descrie felul în care Ioan, plin de milă față de fiul său, a dispus să fie îngrijit de medici pentru a-și recupera vederea. Mai târziu, l-a eliberat pe Andronic după ce a văzut un șarpe mare pe care acesta îl ucisese cu propriile mâini în închisoare[476].

Caresini[477] a scos în evidență bunătatea împăratului, care nu și-a orbit total fiul, după cum procedase sultanul Murad. Toate aceste surse evidențiază cel mai pregnant atitudinea contemporanilor față de acest episod, considerat nedemn de un împărat bizantin care se dorea a fi civilizat[478]. Dat fiind faptul că și după acest episod, Andronic a mai încercat de câteva ori detronarea tatălui său, cel mai probabil și-a recuperat vederea, după cum au menționat sursele amintite[479].

---

ră detalii exacte despre vestimentație, mâncare, ceremonial și evenimente istorice importante, cum a fost conflictul dintre Ioan al V-lea și Andronic. Pentru descrierea lui s-a folosit de relatările bizantinilor, într-una din opririle pe care le-a făcut în Constantinopol (ca cea din 22 octombrie 1405), Ruy Gonzalez de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy. Gonzales de Clavijo to the court of Timour, at Samarcand, A. D. 1403-6.*, trad. Clements R. Markham, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. V.

476 Ruy Gonzalez de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy. Gonzales de Clavijo to the court of Timour, at Samarcand, A. D. 1403-6.*, p. 45.

477 Raffaino Caresini (1314-1390) a fost notar al Consiliului celor Patruzeci în 1343, iar în 1365 a devenit mare cancelar al Republicii Venețiene. A făcut parte din grupul de 30 de persoane de origine umilă care a fost primit în rândul nobilimii drept răsplată pentru serviciile aduse Statului (1381). Scurta sa *Cronică* privind istoria Veneției cuprinde perioada 1343-1388. Conține multe documente de natură oficială, dat fiind faptul că autorul își propusese să alcătuiască o expunere de natură politică. Raymond Graeme Dunphy, „Raffaino Caresini", *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle* I, p. 248.

478 Siren Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350–1425)*, p. 63.

479 Siren Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350–1425)*, p. 64.

În 1374, când papa a auzit de colaborarea dintre bizantini și otomani, a încetat pregătirile pentru formarea unei ligi care ar fi urmat să îl ajute pe Ioan al V-lea. În ciuda faptului că împăratul a trimis papei o scrisoare în care i-a explicat circumstanțele, nu a mai venit niciun ajutor papal sau venețian. Convertirea sa la catolicism devenea astfel nefolositoare[480].

În 1376, Ioan al V-lea a acceptat să vândă Veneției insula Tenedos, gest care i-a supărat pe genovezii din Galata. Drept răzbunare, ei l-au ajutat pe Andronic al IV-lea să evadeze din închisoare; acesta, împreună cu soldații primiți de la sultanul Murad, a asediat Constantinopolul, l-a cucerit și i-a aruncat în temniță pe Ioan al V-lea și pe Manuel. Andronic al IV-lea Paleologul a oferit insula Tenedos genovezilor în semn de mulțumire și Gallipoli turcilor (1377). Cedarea acestei cetăți strategice i-a înfuriat atât de tare pe soldații garnizoanei din insula Tenedos încât au predat insula venețienilor[481].

Înaintea preluării controlului asupra întregului teritoriu al Imperiului, Andronic al IV-lea a intrat în război cu Veneția. În 1379, tatăl și fratele său au evadat și au căutat refugiu la sultanul Murad, care le-a promis ajutor în schimbul Filadelfiei ce le ținea piept turcilor de ceva vreme[482]. În iulie, venețienii au transportat cu corăbiile lor soldații turci peste Bosfor și l-au

480 Siren Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350–1425)*, p. 64.

481 Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1993, pp. 272–273.

482 O foarte bună analiză a luptelor interne din interiorul familiei imperial în secolele XIII-XIV a realizat-o Savvas Kyriakidis, „The idea of civil war in thirteenth and fourteenth-century - Byzantium", *Zbornik radova Vizantoloskog instituta* 2012 (2012), pp. 242–256.

repus ca împărat pe Ioan al V-lea. Andronic a fugit în Galata, luându-i ostatici pe mama sa Elena Kantacuzino și pe bătrânul ei tată Ioasaf, fostul împărat Ioan al VI-lea[483].

Andronic a rămas în Galata aproape doi ani, dar în 1381 a încheiat un tratat care îl repunea ca moștenitor al Imperiului și îi oferea un teritoriu lângă Selymbria. Fratele său Manuel s-a întors în Tesalonic ca guvernator și fratele lor Teodor a devenit guvernator al Peloponezului. Veneția și Genova au încheiat pace renunțând la Tenedos, care devenea un teritoriu al nimănui[484].

Turcii s-au folosit de acest război familial și au ocupat și mai multe zone din centrul Peninsulei Balcanice. Doar Manuel Paleologul a încercat să le țină piept. În 1382 i-a supus pe conducătorii Tesaliei și Epirului și i-a făcut vasali ai Imperiului dăruindu-le titlul de duci. Totodată, a început să construiască o armată de voluntari, însă mișcările lui i-au alertat pe otomani, care au ocupat în 1383 Serresul și l-au asediat în Tesalonic. Manuel a luptat eroic să le țină piept, dar în lipsa ajutorului din partea fratelui său Andronic (care acum pornise o nouă răscoală împotriva tatălui său) sau al lui Teodor (ce era ocupat luptându-se cu liderii navarezi din Peloponez), a fost nevoit să lase cetatea în mâna turcilor după ce rezistase unui asediu de trei ani și jumătate (1387). Dat fiind faptul că Manuel încălcase înțelegerea dintre turci și bizantini, sul-

483 Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 126.

484 Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, p. 129.

tanul l-a privit ca pe un dușman pe care a dorit să îl supună cât mai repede pentru a nu deveni mai târziu un pericol[485].

În toamna aceluiași an, otomanii au invadat Peloponezul, iar în 1389, Murad a ocupat întreaga Bulgarie. Trei prinți sârbi i-au ținut piept în lupta de la Kosovo, unde însuși sultanul și-a pierdut viața. Cu toate acestea, turcii au reușit să îi înfrângă și, deși Baiazid, fiul lui Murad, s-a întors în Anatolia pentru a-și asigura domnia, Balcanii erau acum sub stăpânirea lui[486].

În ciuda faptului că turcii îi înconjurau din toate părțile, membrii familiei imperiale nu au încetat luptele interne pentru un Imperiu care nu mai exista. Baiazid s-a implicat activ în aceste neînțelegeri, lărgindu-și și mai mult teritoriul. În primăvara lui 1390, sultanul l-a ajutat pe Ioan al VII-lea, fiul lui Andronic al IV-lea (care murise în 1385) să se răscoale împotriva bătrânului împărat Ioan al V-lea. Soldații turci au fost transportați de nave genoveze peste Bosfor și Ioan al VII-lea a reușit să cucerească tronul. Ioan al V-lea s-a baricadat într-o fortăreață de lângă Poarta de Aur. Uzurpatorul Ioan al VII-lea Paleologul avea în jur de douăzeci de ani și își ura bunicul pentru că îl orbise, dar nu a reușit să îl scoată din fortăreață. Mai rău, din cauza lipsei de experiență, nu a fost capabil să câștige controlul asupra insulelor grecești, unde unchiul său

485 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 331.

486 Această bătălie a fost atât de importantă pentru țările balcanice încât ea s-a strecurat în povești, mituri, tradiții și în politica de azi a statelor din Balcani. A se vedea în acest sens studiul realizat de Marko Šuica, „The Image of the Battle of Kosovo (1389) Today: a Historic Event, a Moral Pattern, or the Tool of Political Manipulation", în R. J. W. Evans, Guy P. Marchal (ed.), *The Uses of the Middle Ages in Modern European States: History, Nationhood and the Search for Origins* (Writing the Nation), Palgrave Macmillan UK, London, 2011, pp. 152–174.

Manuel strângea trupe pentru a i se opune[487]. După cinci luni, Manuel a ocupat Constantinopolul și l-a reinstalat pe Ioan al V-lea[488].

Ioan al VII-lea s-a refugiat la Baiazid. Sultanul era prea puternic pentru ca Ioan al V-lea să îi ceară socoteală pentru implicarea în problemele familiei imperiale. Prin acțiunile sale, sultanul urmărise să îl forțeze pe împărat să respecte tratatul de vasalitate încheiat anterior. De aceea, Manuel a fost nevoit să îl ajute pe Baiazid să cucerească Filadelfia. Cu Manuel în posesia sa, sultanul l-a amenințat pe împărat că îl va orbi dacă nu va demola fortăreața de la Poarta de Aur. Lipsit de puteri, Ioan al V-lea a făcut întocmai. Curând a și murit, în februarie 1391[489], urmându-i la tron Manuel al II-lea.

Împăratul Manuel al II-lea a fost un om bine pregătit atât intelectual, cât și ca ocârmuitor. Domnia lui a fost umbrită de avansarea turcilor și de conflictul cu nepotul său, Ioan al VII-lea. Încet, Imperiul Bizantin a devenit o insulă în interiorul teritoriului stăpânit de turci. În 1393, Bulgaria a fost transformată în pașalâc, primul din Europa; în 1394, Baiazid a început asedierea Constantinopolului care a ținut opt ani, și a înfrânt alianța occidentală de la Nicopole (1396)[490].

După cum am menționat anterior, Manuel al II-lea a luptat cu turcii încă din perioada în care era guvernator al Tesalonicului. După acest episod, el a fost nevoit de mai multe ori

[487] Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, pp. 134–137.

[488] J. Haldon, *Byzantium*, p. 230.

[489] W. Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, pp. 1249–1251.

[490] C. Mango (ed.), *The Oxford history of Byzantium*, p. 240.

să îi ajute personal pe turci în războaiele pe care le duceau[491]. Din scrisorile sale răzbate durerea pe care o încerca alături de soldații săi, că „noi luptăm cu ei și pentru ei, iar aceasta înseamnă că sporim puterea lor și o reducem pe a noastră"[492]. Întărit de alianța creștinilor de la Nicopole, Manuel a pornit într-o călătorie în Occident (1399) pentru a cere ajutorul. Ambasada condusă de Manuel al II-lea a fost formată la sfatul mareșalului Charles Boucicaut, care luptase la Nicopole și își dăduse seama de pericolul pe care turcii îl reprezentau pentru întreaga Europă. În toate aceste locuri a fost binevenit, mai ales fiindcă în această perioadă Europa Apuseană începuse să se îndrăgostească de cultura greacă și îi primeau pe toți cei care o puteau furniza. Abordarea pe care Manuel a avut-o a fost diferită de cea a tatălui său, el evitând discutarea unirii Bisericilor sau recunoașterea autorității papei[493].

În timpul perioadei petrecute de Manuel în Occident, apărarea capitalei fusese încredințată mareșalului Boucicaut și lui Ioan al VII-lea. Baiazid I era convins că va cuceri orașul, doar o minune putându-i salva pe bizantini, și aceasta s-a ivit sub chipul lui Timur Lenk, a cărui armată și-a început expansiunea din 1390, ajungând din Estul Îndepărtat în vestul Asiei, și după ce a ocupat Georgia și Armenia, a atacat teritoriile otomane.Auzind veștile tulburătoare, Baiazid a abandonat asedierea Constantinopolului și a pornit împotriva noului

[491] Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 560.

[492] *The letters of Manuel II Palaeologus*, trad. Ihor Sevcenko, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, 1977, pp. 28–29.

[493] Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 338.

dușman. În lupta de la Ankara (1402) a fost însă înfrânt și luat prizonier, murind în captivitate (1403). Timur Lenk a restaurat fostul emirat din Asia Mică și i-a manevrat pe cei patru fii ai sultanului decedat să își epuizeze forțele luptând între ei. Puterea lui în vestul Asiei nu a ținut însă mult, căci a murit în drum spre China[494].

Între timp, în Constantinopol, Ioan al VII-lea încerca să se folosească de plecarea lui Manuel încheind un tratat cu Suleiman, urmașul lui Baiazid în Rumelia. Termenii erau favorabili bizantinilor care nu ar mai fi trebuit să plătească tribut, iar Tesalonicul, Muntele Athos și alte teritorii le erau înapoiate[495]. La întoarcerea sa, Manuel a continuat relațiile amicale cu otomanii, susținând urcarea pe tron a lui Mehmet I, care a reușit să îl înfrângă și să îl ucidă pe Musa, fratele său[496]. Deși cei doi conducători s-au înțeles bine, Manuel a reparat zidul Hexamilion pentru a proteja Morea și a refuzat cererea sultanului de a-i elibera pe prizonierii turci.

În mai 1421 Mehmet I a murit și Murad al II-lea i-a luat locul. Tot acum și Manuel a suferit un accident vascular și pentru o perioadă nu a mai putut conduce, fiind suplinit de fiul său, Ioan al VIII-lea. El a făcut marea greșeală de a elibera din închisoare pe Mustafa, o rudă a sultanului, care a fost curând ucisă. Murad s-a înfuriat și a început să asedieze Constantinopolul, a blocat Tesalonicul și a atacat Morea. Situația din Tesalonic a devenit gravă și guvernatorul l-a oferit Veneției

---

494 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, pp. 338–339.

495 John Norwich, *A short history of Byzantium*, p. 363.

496 John Norwich, *A short history of Byzantium*, p. 364.

în schimbul ajutorului. Veneția a acceptat, însă nu a putut să înfrângă blocada otomană. Imperiul bizantin era acum redus la Constantinopol și împrejurimile lui, pentru care împăratul era nevoit să plătească tribut sultanului[497]. În 1425, Manuel a murit fiind plâns și regretat de toți supușii săi[498].

Ioan al VIII-lea (1425-1448) a avut patru frați care au moștenit aplecarea Paleologilor pentru dorința de a deține puterea. Fratele său, Constantin, stăpânea Mesembria și Anchialus, în nord; Teodor cârmuia Peloponezul. Când acesta a dorit să se retragă în mănăstire, Ioan l-a numit în locul lui pe fratele cel tânăr, Dimitrie, însă la scurt timp Teodor s-a răzgândit. Ioan împreună cu Constantin au inițiat o campanie împotriva latinilor din nord-estul Peninsulei și au atacat Clarentza, stăpânită de Carlo Tocco[499], conducătorul Cefaloniei și Epirului. După ce a fost înfrânt (1427), Carlo Tocco i-a oferit

497 John Norwich, *A short history of Byzantium*, pp. 365–366.

498 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 603.

499 Familia Tocco era originară din Benevento, slujind pentru mulți ani în Sicilia, în timpul stăpânirii angevine. Robert de Taranto l-a numit pe tatăl lui Carlo, Guglielmo, drept conte de Cefalonia și Zakint, mai târziu adăugând la teritoriul său Vonitsa și Leukas. După moartea tatălui său (1375/6), Carlo I s-a folosit de fragmentarea politică rezultată în urma morții țarului sârb Ștefan Dușan și de problemele Imperiului Bizantin pentru a-și mări teritoriul. Astfel, el a ocupat zone din partea vestică a Greciei, Albania și Pelopones. Toate aceste cuceriri sunt detaliate în Cronica anonimă a familiei Tocco, pe care e posibil ca el însuși să o fi comisionat-o. Clifford J. Rogers, Kelly DeVries, „The Wars and the Army of the Duke of Cephalonia Carlo I Tocco (c. 1375–1429)", în *Journal of Medieval Military History: Volume XI*, Boydell & Brewer, 2013, p. 167. O analiză detaliată a legăturilor dintre familia Tocco și bizantini a fost realizată de Nada Zečević, *The Tocco of the Greek Realm: Nobility, Power and Migration in Latin Greece (14th – 15th centuries)*, Central European University Press, Beograd, 2015.

lui Constantin partea sa din Peloponez și pe fiica lui ca soție. Împăratul i-a mai dăruit lui Constantin partea vestică din teritoriul deținut de fratele lor, Teodor. Lui Toma i-a dăruit un alt teritoriu din Peloponez, situat lângă Principatul Latin al Achaei. După ce a împărțit Peloponezul între frații săi, împăratul a revenit în capitală[500]. Constantin nu a fost mulțumit cu ceea ce primise așa că a atacat Patras, deținută de Veneția, pe care a și cucerit-o în 1429[501]. Tot acum Toma Paleologul l-a înfrânt pe principele Achaei, s-a căsătorit cu fiica lui și i-a devenit moștenitor[502].

În timpul acestor mici victorii, turcii au continuat apropierea de Constantinopol. În 1430 au supus Tesalonicul și Ioannina, deținută de nepotul lui Carlo Tocco, care i-a devenit vasal sultanului. Expansiunea turcească a început să îi îngrijoreze pe occidentali, care și-au propus organizarea unei noi cruciade. În 1430, Ioan al VIII-lea a încercat să facă o înțelegere cu papa Martin al V-lea pentru întrunirea unui sinod ecumenic. Însă ghinionul i-a urmărit căci în toiul discuțiilor, papa a murit, urmașul său Eugen al IV-lea părăsind tratativele pentru a se ocupa de problema Conciliului de la Basel[503]. Prin punerea puterii papale sub semnul întrebării, mișcarea conciliaristă a făcut ca cele două partide să caute suportul patriarhului Constantinopolului. Bizantinii nu s-au folosit de situație, ci s-au alăturat papei la Sinodul de la

500 Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, p. 277.

501 Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, p. 469.

502 Jonathan Shepard, *The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500-1492*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2009, p. 840.

503 Warren Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, pp. 794–795.

Ferrara-Florența[504], unde au semnat actul de unire, în 5 iulie 1439. Prin el, patriarhul recunoștea supremația papei și patru puncte doctrinare. Această unire a avut puțin ecou pe plan internațional, fiind respinsă total de locuitorii capitalei imperiale[505].

Murad al II-lea și-a continuat seria de cuceriri europene. În 1440, Belgradul a capitulat; un an mai târziu au ajuns în Transilvania și au înfrânt cruciada organizată de Vladislav al III-lea al Poloniei[506], generalul Ioan Huniadi și cardinalul Caesarini (Varna, 1444). În 1446, sultanul trecea de zidul Hexamilion ce apăra Morea, Constantin și Tomas fiind nevoiți să devină vasali. În octombrie 1448, împăratul Ioan al VIII-lea s-a stins din viață fără să fi lăsat moștenitori; de aceea, la moartea sa succesiunea a fost incertă, deși se pare că el numise ca urmaș pe fratele său, Constantin. Dat fiind faptul că el se afla in Mistra, departe de capitală, Dimitrie, fratele mai mic, a încercat să orchestreze o lovitură de stat, dar nu s-a bucurat de susținerea populară din cauza colaborării anterioare cu otomanii[507]. Mai mult, Elena Dragas i-a convins pe ceilalți frați să nu se implice în lupte pentru putere, ci să îl recunoască

504 Ioan-Vasile Leb, „Ce este „unirea florentină“ din 1439?”, *Renașterea* 5–6 (1992), p. 6.

505 Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, p. 346. Părintele Ioan-Vasile Leb a analizat amprenta pe care Marea Schismă a avut-o asupra relațiilor dintre Răsărit și Apus, în Ioan-Vasile Leb, „Marea Schismă și implicațiile ei asupra relațiilor bisericești dintre Răsărit și Apus până la 1453”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* XXXIX, 2 (1994), pp. 39–50.

506 D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, p. 234.

507 Michael Angold, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, Pearson, Harlow, England; New York, 2012, p. 3.

pe Constantin. Acesta a fost încoronat la Mistra, în ianuarie 1449. După ce a ajuns în Constantinopol, la insistența papei, a fost nevoit să proclame unirea oficială cu Biserica Apuseană, un gest extrem făcut pentru apărarea orașului, dar care i-a dezbinat și mai mult pe locuitorii lui[508].

Mahomed al II-lea a dat vina pe împăratul bizantin pentru criza politică ce cuprinsese lumea otomană și care a lăsat o amprentă puternică asupra copilăriei sale. Nu se cunosc motivele care au stat la baza abdicării tatălui său, Murad al II-lea, în 1444, care l-a lăsat în locul său pe Mahomed, în vârstă de doar 13 ani. Turcii bănuiau că bizantinii ar fi stat în spatele orchestrării unor atacuri maghiare asupra Imperiului Otoman. De aceea, mulți dintre oficialii turci vedeau în Constantinopolul liber o amenințare la adresa securității și prosperității Imperiului lor[509].

Politica lui Murad al II-lea față de Bizanț s-a caracterizat însă prin moderație. De pildă, în 1437, când își pusese în minte să pedepsească orașul, Halil Pașa, unul dintre sfătuitorii săi, s-a opus. Argumentul adus era că prin atacul întreprins îl va împinge pe împărat direct în brațele latinilor și al papei. Însă, decizia lui de a nu ataca l-a costat mult în 1444, când Ungaria, la îndemnul bizantin, a invadat teritoriul turc. Acest atac a dus la întărirea partidului care susținea cucerirea Constantinopolului[510].

---

[508] Timothy Gregory, *History of Byzantium, A. Blackwell History of the Ancient World.*, Blackwell Pub., 2005, p. 219.

[509] Michael Angold, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, p. 2.

[510] Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, pp. 361–362.

La scurt timp după abdicarea sa, Halil Pașa, speriat de politica anti-bizantină dusă de Mahomed al II-lea, l-a convins pe Murad să revină pe tron. Acesta l-a exilat pe Mohamed (1446) în Asia Mică și a încercat să găsească o soluție la problema bizantină. Se pare că sultanul se temea că o eventuală cucerire a orașului va altera caracterul Imperiului Otoman. Pentru Mahomed însă lucrurile stăteau altfel, căci după exilarea sa, era nevoie să își refacă reputația. De aceea, după moartea lui Murad și ocuparea tronului în 1451, trebuia să se impună în fața puterii Marelui Vizir și să unească în jurul său elita politică. Cucerirea Constantinopolului oferea toate acestea[511] .

Înainte de atacarea Constantinopolului, Mahomed al II-lea a încheiat o serie de tratate pentru a-și asigura poziția. În 10 septembrie 1451 a fost reînnoit tratatul de pace cu Republica Venețiană, în 20 septembrie a fost încheiată o înțelegere de trei ani cu Ungaria, iar în 25 septembrie au fost confirmate privilegiile Muntelui Athos. Sultanul a primit chiar și o delegație din partea lui Constantin al XI-lea, și nu doar că a înnoit tratatul făcut cu doi ani înainte de tatăl său, ci a oferit bizantinilor bani pentru cheltuielile fratelui său Orban, care căutase refugiu în Constantinopol[512]. Toate aceste concesii au creat senzația că noul sultan era lipsit de încredere și abilități, dar, după cum bine a observat cronicarul Doukas, „era un lup în piei de oaie[513]".

[511] Michael Angold, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, pp. 2–3.

[512] Michael Angold, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, p. 4.

[513] Jonathan Harris, *The End of Byzantium*, Yale University Press, New Haven. London, 2011, p. 180.

Încurajat de această politică, Constantin a făcut greșeala de a-l amenința pe sultan cu eliberarea lui Orban, în cazul în care nu ar fi dublat banii pe care îi trimitea pentru întreținerea lui. Prima acțiune pe care Mahomed a întreprins-o a fost ridicarea fortăreței Rumeli Hisar (1452), făcând astfel cunoscută intenția de a asedia Constantinopolul[514]. În consecință, a început asedierea orașului în iarna lui 1451. În mai 1453, locuitorii orașului încă refuzau să se predea; sultanul le-a promis soldaților săi că le va permite trei zile de jafuri dacă vor cuceri cetatea. Constantinopolul a căzut împreună cu împăratul său pe 29 mai 1453, străzile lui umplându-se cu sângele măcelului ce a ținut multe zile.

Treptat, turcii au cucerit insulele Chios, Naxos și Negroponte[515]. Dimitrie și Tomas au continuat lupta pentru putere în Morea. Mistra a fost ocupată în 1460, și Tomas s-a refugiat în Corfu și mai apoi în Italia, unde a fost ajutat de papă și de venețieni. Dimitrie s-a apropiat de sultan și i-a câștigat încrederea pentru o perioadă; după ce i-a pierdut-o, s-a retras la o mănăstire. Trapezunt, ultimul centru bizantin, a fost cucerit de turci în august 1461. Linia Paleologilor a fost continuată prin urmașii lui Toma[516].

514 Michael Angold, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, p. 5.

515 D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, p. 236.

516 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, pp. 63–64.

2.2. Conflicte religioase

După prezentarea succintă a împăraților bizantini și menționarea pasageră a problemelor de ordin religios, în continuare acestea vor fi abordate pe larg. Primul conflict important avut în vedere va fi schisma arsenită, unde se va trata atât despre patriarhul Arsenie Autoreianos și motivele care au dus la conflict, cât și despre rolul simbolic al patriarhului și interdependența dintre el și figura imperială. Al doilea conflict major a constat în încercările repetate ale împăraților de a uni Biserica Răsăriteană cu cea Apuseană. Se va urmări o prezentare succintă și obiectivă a motivațiilor suveranilor bizantini și a cauzelor respingerii unirii de către reprezentanții Bisericii. Un punct important în cadrul acestui subiect îl reprezintă discuțiile anterioare cucerii Constantinopolului, duse între catolici și ortodocși în Imperiul de la Niceea. Ultimul punct tratat în această secțiune va fi isihasmul și prezentarea principalilor actanți, dar și a atitudinii societății bizantine privind cele două partide, palamiții și anti-isihaștii.

2.2.1. Schisma arsenită (1265-1310)

În Imperiul Bizantin târziu, funcția de patriarh a devenit mai importantă decât în secolele precedente, mai ales prin rolul avut la ungerea împăraților[517]. Împăratul demonstra asemănarea sa cu Dumnezeu prin intermediul virtuților deținute,

[517] Ekaterini Mitsiou, „The Patriarchate and Imperial Power", în Christian Gastgeber et al. (ed.), *A companion to the Patriarchate of Constantinople* (Brill's companions to the Byzantine world, 9), Brill, Leiden. Boston, 2021, p. 205.

care erau strâns legate de rolul său politic. Literatura bizantină abundă de texte care enumeră virtuțile unui bun împărat. Printre cele mai importante erau: pietatea, dreptatea, cinstirea lui Dumnezeu, mila, auto-controlul, supunerea în fața legii, înțelepciunea, cinstea și filantropia. După cum Dumnezeu este Unul, tot astfel El alege o singură persoană care să Îl reprezinte[518]. De aceea, putem înțelege la un nivel mult mai profund indignarea patriarhului Arsenie și a locuitorilor Imperiului față de orbirea adevăratului moștenitor al tronului.

Se pare că atunci când Mihail și-a făcut intrarea triumfală în Constantinopolul recent cucerit, patriarhul Arsenie nu a fost prezent, ci a preferat să se retragă la o mănăstire. Arsenie începuse deja să fie nemulțumit de tratamentul aplicat de Mihail lui Ioan, fiul împăratului Teodor al II-lea. Însă, Mihail a reușit să îl convingă să își reia îndatoririle patriarhale, printre care s-a numărat și încoronarea ca împărat. Mihail a făcut greșeala ca la încoronarea sa să nu îl implice și pe Ioan Laskaris, moștenitorul de drept al tronului. Mai mult, tot acum l-a numit drept co-împărat și moștenitor pe Andronic, fiul său[519]. Toate aceste acțiuni au atins punctul culminant în 1262, prin orbirea lui Ioan. Patriarhul a fost dezamăgit fiindcă Mihail nu și-a ținut jurămintele făcute, că nu va încerca să uzurpe locul de drept al lui Ioan al II-lea Laskaris[520].

---

518 Ekaterini Mitsiou, „The Patriarchate and Imperial Power", pp. 207–208.

519 Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, p. 44.

520 Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 39 (2007), p. 109.

Patriarhul Arsenie Autoreianos a criticat acțiunea împăratului. Prima reacție de protest a fost de a se retrage la o mănăstire, fără a demisiona; însă a sfârșit prin a-l excomunica pe Mihail în ianuarie 1262. Un împărat excomunicat era slăbit din punct de vedere ideologic și politic, punându-i-se astfel în pericol puterea. De aceea, Mihail al VIII-lea a încercat să câștige bunăvoința patriarhului, fără niciun rezultat însă. Astfel s-a ajuns ca în 1265 un sinod să îl depună și exileze pe Arsenie. Mihail l-a ales ca înlocuitor pe Gherman, care l-a excomunicat pe fostul patriarh. Dându-și seama că poziția sa era slabă, Gherman a demisionat, în locul lui fiind numit Iosif Galesiotes, care a anulat excomunicarea împăratului. Însă, noul patriarh nu a putut stopa rezistența adepților lui Arsenie, care continuau să pună sub semnul întrebării legitimitatea succesorilor lui, de la Gherman până la Atanasie[521]. În situația patriarhului Arsenie, se poate observa că nu a fost vorba doar de o luptă între *sacerdotium* și *imperium*, ci și de o importantă implicare colectivă. Oamenii simpli au devenit pioni importanți nu doar în alegerea unui nou împărat, ci și în lupta împotriva deciziilor imperiale și a alegerii unor figuri bisericești. Influența de care se bucurau patriarhii se observă și din felul în care atitudini ale acestora sunt imitate chiar de membri ai familiei imperiale. Așa s-a întâmplat, de pildă, cu respingerea unirii de la Lyon de către patriarhul

---

[521] Franz Tinnefeld, „Das Schisma zwischen Anhängern und Gegnern des Patriarchen Arsenios in der orthodoxen Kirche von Byzanz (1265–1310)", în: *Byzantinische Zeitschrift*, 105, 1 (2012), p. 143.

Iosif I, poziționare pe care au preluat-o și membri ai familiei Paleologilor, după cum vom vedea în capitolele următoare[522].

Măsurile de constrângere adoptate de împărat i-au obligat pe arseniți să se refugieze în afara capitalei. Aici au început să țină discursuri înflăcărate împotriva împăratului, atrăgând mulți oameni. În timpul discuțiilor privind sinodul de la Lyon, atenția poporului a fost îndreptată spre acest eveniment, astfel că activitatea arseniților a scăzut în amploare. Se presupune că ei s-ar fi reunit într-un sinod, în Tesalia (1278) sau Epir, dar informația nu e sigură.

Abolirea unirii de către Andronic al II-lea a presupus și o victorie a arseniților, care fuseseră împotriva acesteia. Însă, ei nu erau încă mulțumiți, astfel că au uneltit împotriva împăratului împreună cu unul dintre membrii familiei Laskaris, pentru a acapara tronul. Mișcarea a fost descoperită și înfrântă, arseniții fiind nevoiți să se împace cu împăratul și să renunțe la schismă[523]. Nichifor Gregoras scrie că au fost câțiva dintre ei care, după o perioadă, s-au rupt din' nou de Biserică și au trăit în schismă[524].

Arseniții și-au păstrat loialitatea față de patriarh, care era văzut ca un martir pedepsit pentru că ceruse respectarea unor valori morale. Andronic al II-lea, fiul lui Mihail, a fost cel care a pus capăt schismei religioase. În 1284, împăratul a permis ca trupul lui Arsenie să fie adus în Constantinopol, unde a fost

522 Ekaterini Mitsiou, „The Patriarchate and Imperial Power", p. 216.

523 Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 625.

524 Nicephorus Gregoras, *Rhomäische Geschichte*, vol. I, p. 262.

cinstit de către admiratorii săi. Conflictul a continuat până în 1310, când patriarhul Nifon a ajuns la un compromis[525].

2.2.2. Încercări de unire cu Roma

După cum am observat din descrierea succintă a evenimentelor politice din perioada Paleologilor, apelarea la unirea Bisericii Răsăritene cu cea Apuseană și recunoașterea primatului papal era realizată atunci când împărații bizantini considerau că au epuizat toate resursele interne pentru înfrângerea pericolelor exterioare.

Deși, în general, se consideră anul 1261 ca fiind punctul de început al tratativelor privind unirea bisericească a Apusului și Răsăritului, totuși au existat și înainte de această dată discuții la care au participat viitorii actanți ai sinodului de la Lyon. Un prim dialog pe această temă a fost dus între împăratul Ioan al III-lea Vatatzes și papa Grigorie al II-lea. Ioan cerea retrocedarea Constantinopolului în schimbul unirii Bisericilor[526]. Discuțiile dintre delegația trimisă de papă (franciscani și dominicani) s-au derulat sub grija lui Demetrios Karykes[527]

[525] T. Gregory, *History of Byzantium, A. Blackwell History of the Ancient World.*, p. 300.

[526] Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", p. 101.

[527] E posibil să se fi născut în ultimul sfert al secolului al XII-lea. După căderea Constantinopolului în 1204 a fugit, la fel ca mai mulți cărturari, la curtea lui Teodor I Laskaris din Niceea, unde a excelat ca savant și funcționar. Informații despre viața și activitățile sale sunt furnizate în principal de lucrarea autobiografică a lui Nikephoros Blemmydes, *Curriculum vitae et carmina* (Περί των κατ' αυτόν διήγησις μερική). Spre sfârșitul anului 1214, este posibil ca să-l fi înlocuit pe Teodor Eirenikos, care fusese ales patriarh, ca *hypatos ton philosophon* (con-

și Nikephoros Blemmydes, în prezența patriarhului Gherman al II-lea și a împăratului. Aceste negocieri au continuat neîntrerupt până la recucerirea Constantinopolului[528].

Aceeași politică a fost dusă și de urmașul lui Vatatzes, Teodor al II-lea Laskaris, care a fost susținut în demersurile sale și de patriarhul Arsenie Autoreianos. Ceea ce putem observa din toate aceste discuții este deschiderea mai mare spre dialog și concesii, spre deosebire de cea a urmașilor din secolul XV. De pildă, ambasada bizantină trimisă de Vatatzes la Roma în 1253, a căzut de acord asupra recunoașterii primatului papal; de asemenea, au promis să urmeze viziunea Romei asupra problemelor doctrinare, cu precizarea ca acestea să nu contrazică Sfânta Scriptură și prevederile canonice. Din acest context era însă exclusă Filioque, piatra de poticnire în toate discuțiile privitoare la unire[529].

Patriarhul Arsenie Autoreianos a trimis o scrisoare papei Alexandru al II-lea în 1256, atunci când împăratul pregătea

---

sul al filosofilor), asumându-și astfel supravegherea învățământului superior din Niceea. Printre primele sale îndatoriri a fost aceea de a preda filozofia și retorica. În a doua jumătate a anilor 1220 i-a predat lui Nikephoros Blemmydes. Bine educat, Karykes era foarte apreciat în rândul oamenilor de litere, fiind și un apropiat al împăratul Ioan al III-lea Vatatzes. El a fost una dintre cele mai importante figuri din administrația de Niceea în anii 1220 și 1230. Cf. Friedrich Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, B. G. Teubner, Leipzig, 1926, pp. 54–55; Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 7; Nicephorus Blemmydes, *Curriculum vitae et carmina*, ediție de August Heisenberg, Teubneri, Leipzig, 1896, pp. 55–56.

528 Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", p. 103.

529 Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", p. 104.

trimiterea unei delegații care să discute unirea celor două Biserici. În ea, patriarhul își exprima dorința realizării acesteia, amintind și pregătirile care se realizau în vederea convocării unui sinod[530]. Sinodul general despre care vorbea patriarhul Arsenie urma să fi convocat de împărat, cu unicul scop de a restaura unitatea pierdută a Bisericii. În contextul acestui sinod, Roma ar fi avut doar un primat de onoare (pe care, de altfel, îl deținea din vechime), discuțiile urmând să fie purtate ca de la egal, la egal[531]. Din păcate, nimic nu s-a concretizat fiindcă atât împăratul Teodor al II-lea Laskaris, cât și papa Alexandru al II-lea au murit la câțiva ani distanță.

După moartea împăratului, Mihail Paleologul a preluat regența pentru Ioan, fiul lui Teodor, și a reușit recucerirea vechii capitale, ceea ce a complicat situația acestuia. În afară de problemele pe plan intern, Mihail era nevoit să evite încercările de recucerire a Constantinopolului din partea occidentalilor. Pentru îndeplinirea acestui scop, era necesară îmbunarea papei, care vedea în pierderea capitalei bizantine un afront adus supremației romane[532]. De aceea, pentru prevenirea convocării unei cruciade, Mihail a fost nevoit să continue politica prounionistă începută de membrii dinastiei Laskaris. Pachymeres afirmă că discuțiile pe care Mihail le-a purtat cu papa au fost la început tratate cu indiferență de către Biserica Răsăriteană. Clerul și patriarhul se așteptau ca acestea să nu prindă nicio-

[530] Ekaterini Mitsiou, „The Patriarchate and Imperial Power”, p. 87.

[531] Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)”, p. 106.

[532] Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, pp. 50–51.

dată contur. Însă, totul s-a schimbat prin alegerea ca patriarh a anti-unionistului Iosif I, în 1266.

Eforturile lui Mihail în direcția unirii s-au intensificat după ce Carol de Anjou l-a înfrânt pe Manfred al Siciliei (1266) și, din postura de rege al insulei, și-a propus restaurarea Imperiului Latin al Constantinopolului[533]. Patriarhul Iosif va respinge Tomosul pro-unionist trimis de împărat printr-un *Răspuns*, redactat de monahul Iov Iasites, unde erau evidențiate toate punctele care făceau unirea imposibilă[534].

Mihail al VIII-lea a practicat o politică de concesii: în 1274, la Lyon, el a încheiat cu papa Grigore al X-lea un acord prin care Biserica răsăriteană era pusă sub autoritatea papală. Era singura politică aptă să-1 convingă pe papă să nu mai susțină și să nu mai îndrepte împotriva Bizanțului forța redutabilă reprezentată de Carol de Anjou și numai așa trebuie explicată politica religioasă a lui Mihail al VIII-lea. Grecii nu au perceput-o însă decât ca pe o acceptare a inadmisibilelor pretenții romane și o violentă opoziție, condusă de călugări, s-a ridicat împotriva împăratului, căruia i s-a „oferit" epitetul de *latinofon*[535]. S-a mers până la schismă în interiorul Bisericii grecești, când Mihail, cu ajutorul patriarhului Ioan Bekkos, a vrut să impună prin forță unirea cu Roma. Acordul de la Lyon

---

[533] Deno Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282.*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 234.

[534] Alexander Alexakis, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", p. 120.

[535] Deno J. Geanakoplos, „Bonaventura, the two mendicant orders, and the Greeks at the council of Lyons (1274)", *Studies in Church History* 13 (1976), Cambridge University Press, p. 191.

va rămâne în cele din urmă literă moartă: el își jucase totuși rolul util în politica lui Mihail al VIII-lea[536].

Un alt episod din aventura bizantină a unirii cu Roma este și convertirea la catolicism a împăratului Ioan al V-lea, un gest extrem pe care l-am menționat anterior. Citirea mărturisirii de credință a avut loc în octombrie 1369, la Roma. Trecerea la catolicism a împăratului a fost primită cu bucurie de papa Urban al IV-lea, care astfel își mărea prestigiul în fața contemporanilor. El spera ca exemplul împăratului să îi convingă și pe supușii săi de beneficiile unei eventuale uniri. Însă, faptul că papa nu a reușit să strângă suficient ajutor armat pentru bizantini a făcut ca îmbrățișarea catolicismului de către Ioan să rămână fără niciun rezultat[537]. Mai mult, Filotei, patriarhul Constantinopolului, după descoperirea celor petrecute, a redactat o serie de scrisori adresate întregii lumi ortodoxe, prin care îi îndemna să își păstreze credința și să respingă dorințele imperiale[538].

După cum se subliniază în *Oxford Dictionary of Byzantium*, încercările de unire de la Lyon și Ferrara-Florența nu au putut deveni realitate atât din pricina imposibilității de impunere a acesteia de către împărații bizantini, cât și din pricina rigidității diplomației papale[539]. Încercările de unire pe care Mihail al VIII-lea și urmașii săi le-au făcut, au purtat tot amprenta urgenței reprezentate de pericolul extern. Însă, cu

536 P. Lemerle, *Istoria Bizanțului*, pp. 135–136.

537 Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, p. 260.

538 Aleksandr Aleksandrovic Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 635.

539 Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 2145.

fiecare tentativă, a crescut și mai mult aversiunea bizantinilor față de latini, până la faimoasele cuvinte atribuite lui Luca Notaras: „mai bine să vedem domnind în oraș turbanul turcesc decât tiara latinilor[540]".

2.2.3. Isihasmul

Controversa isihastă și-a avut rădăcinile în teoria și practica monahală. Călugării bizantini au căutat întotdeauna isihia (liniștirea) ca mijloc de comuniune și unire cu Dumnezeu. Isihasmul ca practică a fost propovăduit în secolul XIV de Grigorie Sinaitul în zona Traciei și mai ales la Muntele Athos, unde a introdus practicarea rugăciunii lui Iisus. Monahii isihaști aveau o viață ascetică strictă care includea exerciții speciale de respirație și rostirea rugăciunii care ducea la extaz și vederea luminii divine, ce era identificată cu lumina pe care Apostolii au văzut-o pe Tabor.

Practicile isihaste și supoziția că practicanții L-ar putea vedea chiar pe Dumnezeu i-au făcut pe mulți teologi și intelectuali să se opună. Conducătorul acestora a fost Varlaam de Calabria[541], un gânditor și filosof de mare valoare care, deși născut într-o familie ortodoxă din sudul Italiei, a fost influențat de scolasticismul vestic. A devenit stareț al mănăstirii Akataleptos din Constantinopol și sfătuitor al lui Andronic al II-

540 Marios Philippides, *Constantine XI Dragaš Palaeologus (1404–1453): The Last Emperor of Byzantium*, Routledge, London. New York, 2018, p. 246.

541 Yannis Kakridis, *Gegen die Lateiner : Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*, coll. *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* 63, Weiher, Freiburg, 2014, p. 12.

lea pe probleme religioase. În jurul anului 1335 a început să îi atace pe isihaști, argumentând că lumina de pe Tabor era creată și râzând pe seama oponenților pe care-i numea *omphalopsychoi* (oameni cu sufletele în buric)[542].

Cel mai mare apărător al isihasmului a fost sfântul Grigorie Palama[543], care a răspuns criticilor lui Varlaam făcând distincție între esența divină, care rămâne necunoscută și inaccesibilă cunoașterii umane, și energiile divine necreate prin care Dumnezeu se face cunoscut. În acest mod omul, făptură creată și finită, poate să se unească cu Dumnezeu și să Îl cunoască. Gândirea teologică a sfântului Grigorie Palama își are rădăcinile în tradiția apofatică a teologiei bizantine care spune că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin niciun sistem logic, ci doar prin experiență.

Disputa isihastă a ținut mai mulți ani. În 1341, Andronic al III-lea a convocat un sinod care i-a dat dreptate lui Grigorie Palama. Însă, după doar câteva zile de la încheierea sinodului, împăratul a murit, iar disputa a renăscut. Varlaam și-a reînceput atacurile, conflictul religios transformându-se într-unul politic, cu Ioan Cantacuzino și susținătorii săi fiind de partea palamiților, iar patriarhul Ioan Kalekas și Alexios Apokaukos de partea varlaamiților. Ultimii doi, având mai multă influență, au făcut în așa fel încât isihasmul să fie condamnat, iar Grigorie Palama închis și excomunicat[544].

542 Y. Kakridis, *Gegen die Lateiner*, p. 14.

543 Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama : cu patru tratate traduse*, Ed. a 2-a., Editura Scripta, București, 1993.

544 Vasile Carabă, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, Editura Universității din București, București, 2014, p. 133.

Curând disputa a început să aibă și ramificații sociale și politice în strânsă legătură cu lupta pentru tron. Cantacuzino era susținut de aristocrație, în timp ce regența lui Apokaukos se sprijinea pe suportul populației sărace din orașe precum Constantinopolul și alte așezări urbane din Tracia și Macedonia unde aristocrația era urâtă. În Tesalonic, săracii și marinarii au fost organizați într-un grup numit zeloții care în 1342 i-au alungat pe toți nobilii aristocrației și guvernului numiți de Cantacuzino, stabilind o conducere independentă. Partidul zelot a susținut regența de la Constantinopol împotriva lui Cantacuzino. Deși Nichifor Gregoras caracterizează regimul zelot drept „conducere mafiotă", ar fi o greșeală să îl vedem atât ca „război de clasă", cât și să identificăm peste tot legături cu disputa isihastă. Deși există câteva mărturii că zeloții au ridiculizat liturghia creștină în Tesalonic, nu aveau interese directe privind suprimarea isihasmului[545].

Cantacuzino, aflat fără susținere în Constantinopol, s-a întors spre regele sârb Ștefan Dușan pentru ajutor. Acesta a fost încântat să i-l ofere și, începând din 1342, l-a ajutat într-o serie de atacuri lipsite de victorie împotriva unor orașe din Macedonia. Însă, recunoașterea lui Cantacuzino ca împărat în Tesalia și Epir l-a făcut pe regele sârb să se întoarcă împotriva lui și să îl susțină pe Apokaukos. Rămas iarăși fără aliați, Ioan Cantacuzino a apelat la emirul selgiucid Omur, cu ajutorul căruia a înaintat în Tracia, deși nu a reușit să cucerească

545 Pentru o analiză detaliată a grupării zeloților, a se vedea Yannis Smarnakis, „Thessaloniki during the Zealots' Revolt (1342-1350): Power, Political Violence and the Transformation of the Urban Space", *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (2018), pp. 119–148.

Tesalonicul. Pe neașteptate însă Apokaukos a fost ucis într-o revoltă dintr-o închisoare, în 1345. Ioan a ieșit victorios și a fost încoronat ca Ioan al VI-lea în 1346, fiind regent pentru împăratul legitim Ioan al V-lea[546].

Conducerea zeloților din Tesalonic a mai supraviețuit pentru o vreme, crescând în violența la adresa aristocrației, mulți membri ai ei fiind aruncați de pe zidurile orașului și masacrați. În 1349, zeloții au încercat să predea orașul în mâinile lui Ștefan Dușan, însă nu au reușit. În 1350, Ioan al VI-lea Cantacuzino intra biruitor pe porțile orașului însoțit de Grigorie Palama, pe care l-a numit mitropolit al cetății[547].

Victoria lui Cantacuzino a însemnat și biruința isihasmului. În 1351, un sinod s-a întrunit la palatul Blacherne din Constantinopol și a proclamat ortodoxia învățăturii palamite, condamnându-i pe Varlaam și susținătorii lui. Disputele nu s-au oprit imediat după încheierea sinodului, însă învățătura isihastă a devenit fundamentul gândirii celor mai cunoscuți teologi ai Bisericii bizantine până la sfârșitul Imperiului și după căderea lui[548].

Pe fundalul acestor conflicte religioase, îngreunate de cele de ordin politic, a înflorit însă o puternică mișcare de revitalizare culturală, care se află în prelungirea așa-numitei „pre-

546 Savvas Kyriakidis, „The idea of civil war in thirteenth and fourteenth-century - Byzantium", pp. 246–247.

547 Marie-Hélène Congourdeau, *Thessalonique au temps des Zélotes (1342-1350): actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès international des études byzantines, à Sofia, le 25 août 2011*, ACHCByz, Paris, 2014, pp. 1–12.

548 T. Gregory, *History of Byzantium, A. Blackwell History of the Ancient World.*, pp. 307–308.

renașteri" din perioada Comnenilor. Interesul pentru vechea cultură greacă clasică a deschis ușa pentru descoperiri în domenii ca astronomia, matematica, geografia, dar și la conceperea unor opere inedite, romane, poeme și lucrări teologice. De remarcat este că în acest avânt cultural au fost implicați și suverani bizantini, care și-au adus aportul prin propriile scrieri, după cum vom vedea în următoarea secțiune a tezei.

2.3. Renașterea din perioada Paleologilor

Piatra de poticnire în discuțiile privind renașterea bizantină o reprezintă definirea ei. De aceea, acesta va fi primul punct abordat în continuare. Se va avea în vedere prezentarea critică a opiniilor cercetătorilor, surprinderea condițiilor istorice în care s-a dezvoltat, precum și diferențele dintre renașterea bizantină și cea italiană. O ultimă secțiune va fi dedicată prezentării principalilor umaniști și a activităților prin care s-au remarcat. Toate acestea vor fi prezentate succint pentru a evita îndepărtarea de principala temă a acestei cercetări.

2.3.1. Definire terminologică și caracteristici

Evoluția intelectuală bizantină a fost influențată negativ de cruciada din 1204. Multe biblioteci au fost distruse, oamenii de litere au fost nevoiți să caute refugiu în diverse zone ale Europei, multe manuscrise de valoare au fost distruse. Un aspect pozitiv însă a rezultat din acest dezastru: cruciații au

dus multe manuscrise în Apus, ceea ce a contribuit la aprinderea interesului pentru literatura bizantină și clasicismul grec.

Vieții intelectuale i-a luat o perioadă mai lungă pentru a-și reveni, însă pe la sfârșitul secolului XIII, renașterea bizantină era în floare. Printre primii mari literați ai acestei perioade s-au numărat și Maxim Planoudes, Manuel Moschopoulos[549] și Dimitrie Triclinios[550].

Termenul de „renaștere” atașat unei anumite perioade din istoria Imperiului Bizantin a suscitat discuții aprinse între is-

[549] Manuel Moschopoulos (1265-1316)a fost ucenicul preferat al lui Maxim Planoudes. A fost nepotul lui Nichifor Moschopoulos, mitropolitul Cretei, faimos prin biblioteca imensă pe care o deținea. Manuel a fost unul dintre cei mai buni gramaticieni ai secolului XIV. Printre scrierile sale mai importante se numără: *Erotemata* (manual de gramatică, *Comentariu* la scrierea *Imagini*, a lui Filostratus, tratate despre dialectele ionic și doric, *Comentariu* la lucrarea lui Hesiod, *Munci și zile.* De asemenea, a realizat o serie de comentarii și ediții, însoțite de glosar, la: *Odele Olimpice* (Pindar), Teocrit și la triadele lui Sofocle (*Ajax, Electra, Oedip Rege*) și Euripide (*Hecuba, Oreste, Phoenissae*). Toate făceau parte din curriculumul lecturilor din școli. Franco Montanari et al. (ed.), *Brill's companion to ancient Greek scholarship*, Brill, Leiden, 2015, pp. 416–418. Manuel Moschopoulos mai era cunoscut și prin scedografie (derivat din σεδος-gen; σεδη-notă), care erau pasaje scurte în greacă oferite elevilor pentru analiză gramaticală și ortografică în școlile bizantine din secolul XI. Scedografia lui Moschopoulos a devenit standard în școlile bizantine, fiind mai târziu adusă în Italia și utilizată de către umaniști. Cf. Fevronia Nousia, „The Transmission and Reception of Manuel Moschopoulos' Schedography in the West”, în Federica Ciccolella, Luigi Silvano (ed.), *Teachers, students, and schools of Greek in the Renaissance* (Brill's studies in Intellectual History 264), Brill, Leiden, 2017, p. 1.

[550] Dimitrie Triclinios (1280-1340), originar din Tesalonic, s-a remarcat mai ales prin munca de reeditare și strângere a manuscriselor vechilor autori clasici greci. El i-a avut în vedere în special pe poeți și dramaturgi. Printre ei s-au numărat Pindar, Teocrit, Aristofan. Printre interesele științifice ale lui Triclinios s-au mai numărat și cele pentru dialectul attic, geografie și astronomie. Edmund Fryde, *The early Palaeologan Renaissance, 1261-c.1360*, Brill, Leiden, 2000, pp. 268–269.

torici. August Heisenberg respingea în totalitate utilizarea lui în context bizantin[551]. Istoricii care i-au urmat, au adoptat însă acest concept pentru descrierea schimbărilor petrecute în diverse perioade ale lungii istorii bizantine, cum ar fi: renașterea macedoneană, renașterea comnenă, renașterea din Bizanțul Târziu (renașterea Paleologilor). Alții nu s-au sfiit să extindă utilizarea lui la perioada domniei lui Teodosie cel Mare sau a lui Justinian.

Însă, care e baza reticenței multor istorici de a accepta ideea existentei unei renașteri bizantine? Răspunsul se găsește în adoptarea unei definiții standard a ceea ce înseamnă „renaștere" și care are ca referință principală renașterea italiană. Conform acestei definiri, renașterea presupune existența unor schimbări majore care să depășească simpla copiere a modelelor antice clasice și un anumit mediu intelectual. Schimbările majore ar trebui să încorporeze atât modificări la nivel social, cât și la nivel personal, omul și activitățile lui dobândind o importanță capitală. Dat fiind faptul că Dumnezeu a rămas pentru bizantini centrul vieții, iar la nivel social nu au avut loc schimbări majore de paradigmă, mulți bizantinologi vorbesc doar despre o „pre-renaștere" bizantină[552].

Șocul dezastrului din 1204 a condus la o revitalizare uimitoare a vieții intelectuale. După prăbușirea capitalei, mulți

---

[551] A se vedea întreaga argumentare în: August Heisenberg, „Das Problem der Renaissance in Byzanz", *Historische Zeitschrift* 133, 1 (1926), De Gruyter Oldenbourg, pp. 393–412.

[552] Warren T Treadgold, *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late antiquity and the Middle Ages*, Stanford University Press, California, 1984, pp. 1–22.

intelectuali s-au strâns în jurul împăratului de la Niceea, care se dovedise a fi cel mai demn urmaș al foștilor conducători. Cultura a înflorit în cadrul Curții, iar împărații s-au bucurat de respect din partea supușilor și a străinilor.

Educația antică avea, în primul rând, un caracter literar și de aceea sistemul bizantin educațional a mers pe aceeași formulă: studierea poeților păgâni, a oratorilor, istoricilor, la care s-au adăugat elemente creștine (studierea Sfintei Scripturi, a Părinților Bisericii), ultimul punct fiind intrarea în lumea filosofilor, Platon și Aristotel numărându-se printre cei mai reprezentativi[553]. Acest tip de educație urmărea crearea omului complet, adică un bun creștin, care avea cunoștințe din domenii variate și o cultură bogată. Lipsa culturii literare era văzută ca un handicap social grav[554].

Legăturile dintre Imperiul Bizantin și Italia au fost puternice de-a lungul întregii perioade medievale. Ele s-au materializat prin intermediul schimburilor comerciale, a disputelor religioase și a conexiunilor politice. Alianțele și ambasadele schimbate între Bizanț și Imperiul German aveau în vedere, de cele mai multe ori, pericolul normand din sudul Italiei și din Sicilia[555]. La acestea se adăugau interesele comerciale ale

553 Kenneth M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, 1 (1956), p. 10.

554 Kenneth M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", p. 10.

555 Luigi Andrea Berto, „The Image of the Byzantines in Early Medieval South Italy: The Viewpoint of the Chroniclers of the Lombards (9th–10th centuries) and Normans (11th century)", *Mediterranean Studies* 22, 1 (2014), Duke University Press, pp. 1–37.

venețienilor, pisanilor și genovezilor, care au condus la apariția cartierelor latine din Constantinopol[556].

Domnia Paleologilor a fost o perioadă caracterizată de speranță în momentul recuceririi capitalei, dar care încet s-a transformat în una de dezordine și deziluzii. Însă, în ciuda dezastrului politic, tocmai acest mediu a permis dezvoltarea culturii. Dezastrul din 1204 a fost primul stimul: revenirea masivă la autorii antici greci nu a însemnat că bizantinii nu ar fi fost conștienți anterior de moștenirea lor grecească. Deși se numeau pe ei înșiși romani, limba vorbită era greaca, la fel și cea scrisă. Operele din lumea greacă antică erau studiate și admirate; Homer era socotit poetul prin excelență, iar Platon și Aristotel deveniseră corifeii filosofilor[557]. Totuși, admirația pentru clasici nu a fost proprie doar perioadei renașterii Paleologilor. Împărații dinastiei Isauriene deja o încurajau; la fel au procedat împărați precum Constantin al VII-lea Porfirogenetul și cei din dinastia Comnen.

Începând cu secolul XI, intelectualii și-au lărgit zonele de cercetare și lucrările lor au devenit mult mai complexe. De pildă, comentariile asupra clasicilor realizate de Ioan Tzetzes ies în evidență prin varietatea lor și profunda cultură a autorului. Mai târziu, Eustațiu, mitropolitul Tesalonicului[558], a conceput

---

556 Kenneth M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", p. 17.

557 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 15.

558 Eustațiu (secolul XII) s-a născut și și-a primit educația în Constantinopol. Înainte de a fi numit arhiepiscop în Tesalonic, a fost diacon și profesor de retorică la școala patriarhală. Activitatea academică a urmat căile sinuoase ale vieții sale:

un comentariu la Homer care și astăzi este valoros. La sfârșitul secolului XII, Mihai Acominatus[559], mitropolitul Atenei, era un umanist clasic, a cărui admirație față de cultura greacă antică răzbate din paginile elegante ale corespondenței sale.

Conștientizarea vechii moșteniri elene s-a produs și mai pregnant după cucerirea Constantinopolului de către cruciați. Acesta a fost momentul în care pretenția că Bizanțul era vechiul Imperiu Roman a devenit lipsită de fundament în ochii apusenilor, care acum controlau ambele cetăți romane. Singurul lucru pe care latinii nu l-au putut răpi de la bizantini a fost tradiția greacă. La rândul lor, occidentalii au descoperit că grecii pe care îi disprețuiau îl studiau pe Platon și Aristotel în original. Astfel, în această perioadă. s-au cristalizat două poziții opuse: disprețul și ura bizantinilor față de cotropitorii

înainte de 1178, Eustațiu s-a dedicat studierii clasicilor greci, iar după ce a devenit episcop, s-a consacrat combaterii corupției din spațiul monahal. Ca lucrări importante avem: *Comentariu la Pindar, Comentariu la Dionisius Periegetes, Comentariu la Iliada și Odiseea*; alte scrieri cuprind: relatarea cuceririi Tesalonicului de către normanzi (1185), lucrări polemice și scrisori adresate împăratului și unor figuri bisericești, omilii și tratate teologice. M. Cary et al. (ed.), „The Oxford Classical Dictionary", p. 556.

559 Mihai Acominatus (Choniates), a trăit între 1140-1220. S-a născut în Chonae (Honai; anticul Colose, din Asia Mică) și a studiat în Constantinopol, avându-l ca dascăl pe Eustațiu al Tesalonicului. Între 1175-1204 a fost arhiepiscop al Atenei; după cucerirea orașului de către cruciați, s-a retras în insula Chios. Fratele său a fost faimosul Nichita Choniates. Nu se cunoaște, din păcate, care a fost numele lor de familie. Kenneth M. Setton, „A Note on Michael Choniates, Archbishop of Athens (1182-1204)", *Speculum* 21, 2 (1946), pp. 234–236. Scrierile lui tratează domenii variate; ni s-au păstrat poezii, scrieri doctrinale, eulogii și scrisori. De la el avem o descriere detaliată a ocupării Atenei de către cruciați. Anthony Kadelis, *The Christian Parthenon: classicism and pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 129–130.

latini s-au intensificat, în timp ce admirația apusenilor față de cultura greacă a înflorit[560].

Steven Runciman consideră că reutilizarea termenului „elen” oferă câteva indicii privind natura renașterii bizantine Ea a fost, în esență, o renaștere a elenismului căci, la vederea prăbușii puterii politice, bizantinii și-au reconstruit identitatea prin apelarea la atuurile culturale. În noul tablou identitar, bizantinii au devenit urmașii vechilor greci, a poeților și filosofilor pe care îi admirau[561].

Trăsătura principală după care un umanist putea fi recunoscut era enciclopedismul lui. Spre deosebire de omologii lor apuseni, umaniștii bizantini nu au dorit să picteze sau să sculpteze, mai ales fiindcă aceste categorii nu s-au bucurat de un statut înalt în Bizanț. Mai mult, în afară de numele câtorva miniaturiști de manuscrise și a unor pictori pe frescă, nu avem detalii privind identitatea artiștilor[562]. Această situație a fost cauzată de faptul că bizantinii nu se raportau la artă în termeni individuali, ci ea era socotită produsul unei echipe. Bazându-se pe un pasaj din *Metafizica* lui Aristotel, ci interpretau arta ca fiind rezultatul mai multor cauze[563]. Cea mai importantă era cea formală, adică prototipul pe care lucra-

[560] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 18.

[561] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, pp. 22–23.

[562] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 49.

[563] Marilu A. Papandreou, „Byzantine Metaphysics of Artefacts? The Case of Michael of Ephesus’ Commentary on Aristotle’s Metaphysics”, *Philosophies* 88, 7 (2022); Emanuela Bianchi, „Necessity and Automaton: Aleatory Matter and the Feminine Symptom”, în Emanuela Bianchi (ed.), *The Feminine Symptom: Aleatory Matter in the Aristotelian Cosmos*, Fordham University Press, New York, 2014, pp. 26–51.

rea îl reprezenta (în icoane-Hristos; biserica-universul). Următoarea era cauza poetică, adică cel care comisiona lucrarea și care devenea făuritorul ei *de facto*. Alte trei cauze erau: organică, adică artistul; materială, adică elementele constitutive concrete și cauza finală, care se referea la funcția sau necesitatea obiectului.

Comisionarea obiectelor de artă nu era însă ieftină, ceea ce a contribuit la îmbunătățirea statutului și a nivelului de trai al artiștilor. Această realitate a fost resimțită mai ales în perioada analizată, când veniturile bizantinilor au scăzut drastic. Cei care plăteau acum erau doar membrii familiei imperiale și aristocrații cu funcții importante în stat. La începutul secolului XIV, oameni precum Teodor Metochites și Nichifor Choumnos dețineau suficiente resurse pentru a comisiona pictarea unor biserici. Puțin mai târziu, în Constantinopol situația economică a devenit atât de grea încât un aristocrat își permitea doar să comande un manuscris. În același timp, probabil tot din motive financiare, mozaicul a fost înlocuit cu fresca și s-au înmulțit icoanele pictate pe lemn. Datorită acestor schimbări, un singur pictor putea să execute decorarea unei biserici sau realizarea unei icoane. Și pentru a-și face cunoscute talentele artistice și a câștiga clienți, a început să semneze lucrările realizate. Icoanele portabile au devenit din ce în ce mai căutate și unii artiști preferați altora.

După cum am menționat anterior, un intelectual bizantin nu era interesat de practicarea artei. În schimb, se aștepta ca el să fie pregătit în toate domeniile culturii. Au existat și câțiva care s-au specializat doar pe o anumită ramură, dar exemplele

sunt puține. Un astfel de caz a fost cel al lui Grigorie Chioniades[564], care a fondat în Trapezunt o academie pentru studierea astronomiei și care era interesat doar de acest domeniu[565].

O altă trăsătură specifică era și distincția dintre „inner" și „outer learning", unde primul se referă la teologie și al doilea la științele profane. Se considera că între cele două nu puteau exista suprapuneri, însă în practică erau greu de separat[566].Teologia trebuia să apeleze la filosofie atunci când trata aspecte privind lumea creată și rațiunea umană[567]. Pregătirea în cele două tipuri de cunoaștere se realiza în special în cadrul Universității din Constantinopol, dar și urmând cursurile unor școli private, laice sau bisericești. Mihail al VIII-lea a redeschis Universitatea după cucerirea orașului, primul conducător fiind Gheorghe Akropolites. Principalele lui cursuri erau despre Euclid, Aristotel și Nicomachus[568]. Sub Andro-

---

[564] Grigorie Chioniades (1240-1302) s-a născut în Constantinopol, având numele Gheorghe. Din cele 16 scrisori care s-au păstrat de la el, rezultă că a mers în Persia pentru a studia astronomia și matematica, cu susținerea lui Alexios al II-lea. Lui i se datorează introducerea în Europa a unor inovații din lumea arabă, cum este astrolabul universal. A tradus și câteva tratate de astronomie din arabă în greacă. David Pingree, „Gregory Chioniades and Palaeologan Astronomy", *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), p. 141.

[565] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 52.

[566] Alexandre M. Roberts, *Reason and Revelation in Byzantine Antioch: The Christian Translation Program of Abdallah ibn al-Fadl*, University of California Press, 2020, p. 293.

[567] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 53.

[568] Nichomachus din Gerasa (60-120) a fost filosof neo-pitagorician și matematician. Cele mai importante lucrări ale sale sunt *Introducere în Aritmetică* și *Introducere în Armonie*. Prima tratează teoria și proprietățile numerelor. Nicomahus era extrem de interesat de teoria numerelor perfecte, pe care a dezvoltat-o în lucrarea

nic al II-lea, Universitatea a fost mărită, însă, începând cu secolul XV, a început să decadă din cauza lipsei de fonduri Cea mai bună pregătire putea fi oferită de școli private precum cea a lui Nichifor Gregoras sau cea a mănăstirii Chora. Manuel al II-lea a reușit să reorganizeze Universitatea, mutându-i sediul în mânăstirea Ioan Petrion, unde exista o bibliotecă bine aprovizionată. Același lucru l-a făcut și cu Academia Patriarhală, pe care a mutat-o în mănăstirea Sfântul Ioan din Studion[569]. Universitatea a fost redenumită *Catholicon Museion*[570].

2.3.2. Umaniștii bizantini

După 1204, filosofia dominantă în Bizanț a fost scolastica ortodoxă, care se sprijinea pe scolastica occidentală și se opunea neoplatonismului, care dorea autonomia gândirii și pe care se va fundamenta mai târziu neoplatonismul lui Gheorghe Gemistos Plethon. Scolasticii și neoplatonicienii se vor ciocni în timpul expansiunii isihasmului.

În Imperiul de la Niceea, Nichifor Blemmydes (-1197 1272) era cel mai cunoscut profesor de filosofie, printre discipolii lui numărându-se Gheorghe Akropolites și împăratul

despre armonie, unde vorbește despre proprietățile mistice ale acestora. M. Cary et al. (ed.), „The Oxford Classical Dictionary", p. 1040.

569 Mănăstirea a fost construită în secolul V (este cea mai veche mănăstire din Constantinopol care a supraviețuit), fiind dedicată Sfântului Ioan Botezătorul. Era localizată în apropierea Porții de Aur. Mănăstirea a jucat un rol activ în istoria Imperiului Bizantin până la căderea lui, fiind unul dintre cele mai importante așezăminte monastice. Mai multe informații privind istoria și rolul ei în Cyril A. Mango, *Studies on Constantinople*, Variorum, Aldershot, 1993, pp. 115–116.

570 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, pp. 54–55.

Teodor al II-lea Laskaris. Comentariile pe care le-a făcut *Logicii* și *Fizicii* lui Aristotel au devenit lucrările de căpătâi ale filosofilor bizantini. A refuzat să fie numit patriarh în favoarea liniștii pe care i-o oferea mănăstirea. A devenit monah în 1235; atras de problemele conceptelor filosofice, a căutat să concilieze nominalismul cu realismul, ajungând la ideea că genurile și speciile se găsesc în gândirea lui Dumnezeu, înainte de a fi formate pe pământ de către ființe. În scrierile lui se regăsește și portretul suveranului ideal, rege-filosof „care va fi totul pentru toți...adevărat Dumnezeu pe pământ[571]" .

Perioada 1261-1453 a fost caracterizată de înflorirea literaturii și a artelor încât i s-a dat numele de „a doua renaștere bizantină", fiind de multe ori comparată cu renașterea italiană. Ea este caracterizată de revenirea la cercetarea marilor opere ale antichității grecești[572].

Semințele noii renașteri bizantine au fost plantate în Imperiul de la Niceea. Cele mai importante personalități au fost: Nichifor Blemmydes, Gheorghe Akropolites și împăratul Teodor al II-lea Laskaris. De la Akropolites ni s-au păstrat *Cronica*, două lucrări teologice de justificare a învățăturii *Filioque* și poezii[573]. Tot o *Cronică* ne-a lăsat și unul dintre studenții lui, Gheorghe Pachymeres[574], alături de lucrări filosofice.

---

[571] P. Lemerle, *Istoria Bizanțului*, p. 133.

[572] P. Lemerle, *Istoria Bizanțului*, p. 132.

[573] Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 58.

[574] S-a născut în Niceea (1242); în 1261 a mers în Constantinopol pentru a-și desăvârși educația. De-a lungul vieții a deținut mai multe funcții bisericești în cadrul patriarhiei. Unul dintre ucenicii săi, Manuel Philes, a scris într-un poem autobiografic că Pachymeres era un expert în retorică, drept și filosofie. De la el ne-a

Remarcabil prin erudiția sa a fost și călugărul Maxim Planoudes, care a rămas faimos prin comentariile sale asupra lui Teocrit și Hermogene, rescriind chiar și fabulele lui Esop. Mai mult, a fost printre primii intelectuali care a învățat latina, traducând și fragmente din Cicero, Boethius și lucrarea Fericitului Augustin *Despre Trinitate*[575].

Secolul XIV a abundat în figuri culturale și această prezentare succintă nu le poate cuprinde pe toate. Noii conducători culturali ai acestei perioade au fost cei doi miniștri ai împăratului Andronic al II-lea, Nichifor Choumnos și Teodor Metochites, prieteni și, spre sfârșitul vieții, dușmani înverșunați. Choumnos era interesat de științele naturale, cu precădere de meteorologie, fiind pasionat de retorică și stil. În domeniul filosofiei, a îmbinat aristotelismul cu teologia apofatică. Teodor Metochites, cu zece ani mai tânăr decât Choumnos, a fost fiul lui Gheorghe Metochites[576], un puternic susținător

rămas *Istoria* (care relatează evenimentele petrecute până în 1308), părți dintr-o lucrare a lui Aristotel, o scriere retorică, patru poezii și trei scrisori. Leonora Neville, *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 238.

575 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 60.

576 Gheorghe Metochites a fost arhidiacon al catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol. A fost unul dintre cei mai importanți susținători ai unirii de la Lyon, fiind de multe ori trimis ca ambasador de către Mihail al VIII-lea la Roma. A participat la sinodul de la Lyon (1274) și a scris numeroase tratate teologice în favoarea unirii și lucrări polemice îndreptate împotriva lui Maxim Planoudes, Manuel Moschopoulos și a lui Grigorie al II-lea al Ciprului. De asemenea, a mai scris o *Istorie dogmatică* unde a tratat originea și evoluția schismei dintre Biserica Apuseană și cea Răsăriteană după 1274. În 1283, împăratul Andronic al II-lea l-a condamnat la închisoare și exil. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, C.H. Beck, München, 1959, p. 684.

al unirii de la Lyon. Poate din această pricină, Teodor s-a ferit să abordeze teme de teologie. S-a remarcat prin cunoștințele sale vaste, el abordând în lucrări teme din filosofie, educație și științe, fiind pasionat mai ales de astronomie Una dintre cele mai importante scrieri ale sale este *Miscellanea*, o colecție de eseuri ce abordează subiecte de politică și filosofie[577].

Locul celor doi a fost preluat mai târziu de Ioan Kantacuzino, care a ocupat funcția de mare logotet în timpul domniei lui Andronic al II-lea, devenind mai târziu împărat, iar după detronarea sa, viețuind ca monahul Ioasaf. S-a remarcat prin vasta cultură și stilul direct, clar, de scriere. Cea mai importantă lucrare a lui a fost *Istoria* perioadei în care a trăit, care se remarcă prin claritate și informațiile de încredere pe care le oferă. Modelul după care s-a inspirat a fost *Războaiele Galice* a lui Caesar. De la el s-au mai păstrat lucrări ce tratează diverse teme teologice (multe scrise în apărarea isihasmului), apologii creștine îndreptate împotriva evreilor și musulmanilor. De asemenea, era interesat și de științele vremii[578].

În secolul XV, cele mai reprezentative figuri intelectuale de la curtea Paleologilor erau: împăratul Manuel al II-lea Paleologul (1425-1350), Nichifor Gregoras, Gemistos Plethon, Visarion și Gheorghe Scholarios. Manuel a scris mai mult lucrări ce tratau diverse probleme teologice, dar și câteva scrieri retorice, unele pentru ceremonii oficiale cum a fost discursul funerar rostit pentru fratele său Teodor I, despot al Pelopo-

577 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, pp. 63–64.

578 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 67.

nezului (1407)[579]. Altele erau compuse din simpla plăcere a scrisului, cum a fost discursul lui Tamerlan către Baiazid, învins și făcut prizonier.

Nichifor Gregoras a fost una dintre cele mai strălucite minți bizantine. În materie de știință, a fost interesat de acustică și astronomie. Spre sfârșitul vieții s-a dedicat redactării unor scrieri polemice îndreptate împotriva sfântului Grigorie Palama, pe care îl considera un eretic periculos[580]. Gregoras a mai publicat un comentariu la Sinesiu[581] („Despre vise") și a creat o modalitate de revizuire a problemei calendarului iulian.

În privința disputei isihaste, în ciuda sfatului dat de profesorul și ocrotitorul său, Teodor Metochites, de a nu se implica, Gregoras a făcut contrariul. Chiar a dedicat cinci capitole din cartea sa, *Romaike Historia* (cărțile 30-35) combaterii învățăturilor isihaste. În ciuda vastelor sale cunoștințe, el nu a putut înțelege distincția dintre esență și energiile lui Dumnezeu. Mai mult, și-a petrecut cinci ani pentru a clarifica două expresii utilizate de sfântul Grigorie Palama. Prima a fost „energii", pe care a echivalat-o cu „divinități". A doua

579 Bogdan Timariu, „The Dialogue of Emperor Manuel II Paleologus. Context and History", *Revista Teologică* 1 (2019), pp. 122–131.

580 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 69.

581 Sinesiu din Cirene (370-413) a fost episcop în Ptolemais și discipol al filosoafei neoplatoniciene Hipatia. Printre cele mai importante scrieri se numără: *De Providentia*, un pamflet politic; *De regno*, unde sunt prezentate trăsăturile unui împărat roman ideal; *De insomnii*s, un tratat despre vise unde susține că divinația este posibilă datorită unității naturii create; omilii și scrisori. Ultima perioadă a vieții lui a fost umbrită de moartea celor trei fii. Ultima sa scrisoare a fost adresată Hypatiei, pe care o socotea „o mamă, o soră și o învățătoare". James Nicol, *Synesius of Cyrene*, pp. 8, 10–11; Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. II, pp. 79–84.

se referea la descrierea stării de „theosis" care, a concluzionat Gregoras, implica o concepție mesaliană privind cunoașterea lui Dumnezeu. În cadrul sinodului din 1351, Gregoras și susținătorii săi nu au reușit însă în a-i convinge pe sinodali că isihasmul ar fi conținut învățături politeiste și mesaliene. Doar prietenia cu împăratul l-a salvat de la pedeapsa capitală sau de la orbire, după cum se proceda cu cei condamnați de un sinod. Cantacuzino l-a pedepsit închizându-l în mănăstirea Chora și interzicându-i să scrie sau să primească scrisori. După abdicarea împăratului a fost eliberat, însă a murit la scurt timp, în 1360[582].

Visarion s-a născut în Trapezunt, în 2 ianuarie 1403, într-o familie de meșteșugari. Mitropolitul Dositei al Trebizondei i-a purtat de grijă încă din copilărie. La 13 ani l-a trimis în Constantinopol pentru a studia literatura și filosofia greacă. Printre colegii săi s-au numărat Francesco Filelfo[583] și Gheorghe Scholarios. După ce s-a călugărit și a fost hirotonit preot,

[582] Anita Strezova, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Australian National University Press, Canberra, 2014, p. 25.

[583] Francesco Filelfo (1398-1482) a fost unul dintre cei mai învățați umaniști italieni. Hoyt Hopewell Hudson, *Epigram in the English Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 2015, p. 165. S-a născut în 1398, în Ancona. A studiat gramatica, retorica și latina în cadrul Universității din Padova. Filelfo i-a impresionat atât de tare pe profesorii săi încât, la doar 18 ani, a fost numit profesor de elocvență și filosofie morală în Veneția (1417). În 1419, a fost numit secretar al consulului venețienilor din Constantinopol. Ajuns în capitala bizantină, a început să studieze limba greacă sub îndrumarea lui Ioan Crysolaras, cu a cărui fiică s-a și căsătorit. De-a lungul vieții, a lucrat la traducerea în latină a lui Aristotel, Plutarh, Xenophon și Lisias. L. A. Sheppard, „A Fifteenth-Century humanist, Francesco Filelfo", *The Library* XVI, 1 (1935), pp. 1–26.

a mers în Mistra și a studiat sub îndrumarea lui Plethon filosofia platonică. În 1436, a soluționat disputa dintre împăratul Ioan al VI-lea și fratele său, Dimitrie, ceea ce l-a făcut celebru pentru abilitățile sale diplomatice. Acest episod a contribuit la numirea lui în grupul care a participat la sinodul de la Ferrara-Florența. Pentru a-i întări poziția, împăratul l-a numit arhiepiscop al Niceei în 1437. La sinod, Visarion a fost, alături de Marcu al Efesului, purtător de cuvânt din partea Bisericii Răsăritene[584].

În timpul discuțiilor din Florența a ajuns să cadă de acord cu poziția latină și a semnat decretul de unire în 6 iunie 1439. Deși, în aceeași perioadă i s-a oferit un loc în Curia romană, a refuzat și s-a întors acasă. Ajuns în capitală, a aflat că papa l-a făcut cardinal; după câteva luni a acceptat poziția și s-a mutat în Roma. A fost unul dintre cei mai importanți membri ai Bisericii Romano-Catolice din această perioadă[585].

Visarion a fost o figură importantă pentru istoria filosofiei europene din două motive principale: în primul rând, fiindcă el a introdus în Apus studierea vechii filosofii clasice grecești și, în al doilea rând, fiindcă a ridicat standardele studierii filosofiei. Începând cu el, toți cei care au abordat filosofia greacă antică au învățat mai întâi limba și apoi i-au citit în original pe filosofi[586].

584 John Monfasani, „Cardinal Bessarion and the Latins", în *Bessarion's Treasure*, De Gruyter, 2020, pp. 5–7.

585 Mai multe despre viața și cariera lui Visarion în John Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés: Selected Essays*, Variorum, 1995.

586 Henrik Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, 2010, p. 147.

După căderea Constantinopolului, Visarion și-a dedicat viața păstrării și transmiterii moștenirii culturale și spirituale grecești în Apus. Cu acest gând în minte, a strâns toată literatura greacă clasică și patristică și a donat Republicii Venețiene o bibliotecă ce conținea 482 de codici grecești și 264 de codici latini[587]. Mai mult, cu susținerea papilor Nicolae al V-lea[588], Pius al II-lea[589] și Paul al II-lea[590], a tradus în latină literatura greacă patristică și clasică. De asemenea, a ajutat și protejat un cerc de umaniști, cum ar fi Lorenzo Valla și Bartolomeo

587 Alberto Bardi, „Islamic Astronomy in Fifteenth-Century Christian Environments: Cardinal Bessarion and His Library", *Journal of Islamic Studies* 30, 3 (2019), pp. 338–366.

588 Papa Nicolae al V-lea s-a născut în Sarzana (Italia), în 1397. În 1446 a fost ales papă, după moartea lui Eugeniu al II-lea. Ca papă, s-a ocupat de restaurarea Romei și, în special, de renovarea Vaticanului și a bazilicii Sfântul Petru. I-a susținut pe umaniști și s-a înconjurat cu cele mai sonore nume din lumea intelectuală. Abil diplomat, a reușit să pună capăt schismei dintre Roma și Avignon. Philippe Levillain, John W O'Malley, *The papacy: an encyclopedia*, Routledge, New York, 2002, p. 1040.

589 Papa Pius al II-lea, născut ca Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), a fost unul dintre cei mai importanți autori ai perioadei în care a trăit. Printre principalele lui scrieri se numără: *Comentarii* (scriere autobiografică), poezii, comedii, romanul *Povestea celor doi iubiți*. Pentru o prezentare detaliată a pontificatului său, a se vedea: Wallace K. Ferguson, John Gordon Rowe, „The Tragedy of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II): An Interpretation", *Church History* 30, 3 (1961), pp. 288–313; Nicolas Cheetham, *Keepers of the keys. A history of the Popes from St. Peter to John Paul II*, Scribner, New York, 1983, pp. 181–183; John Julius Norwich, *Absolute monarchs: a history of the papacy*, Random House, New York, 2011, pp. 252–254.

590 Paul al II-lea (1417-1471) a fost nepotul papei Eugeniu al II-lea. A fost ales papă în 1464, pontificatul lui având un puternic ton autoritar. Nicolas Cheetham, *Keepers of the keys. A history of the Popes from St. Peter to John Paul II*, pp. 183–184.

Platina[591], și a tradus în latină *Metafizica* lui Aristotel (1447-1453) și *Memorabilia Socrates*[592] a lui Xenophon[593].

Gheorghe Gemistos, supranumit Plethon[594], s-a născut în Constantinopol, cândva înaintea anului 1360. Este una dintre cele mai strălucite și enigmatice figuri din istoria culturii bizantine. Nu se știe cu certitudine cine i-a fost profesor. Ar fi putut studia sub îndrumarea lui Dimitrie Cydones[595], care

591 Bartolomeo Sacchi, cunoscut ca Platina după locul nașterii (il Platina-Piadena). S-a născut în 1421 și a studiat sub îndrumarea filosofului bizantin Ioan Argyropoulos, în Florența. A avut un puternic conflict cu papa Paul al II-lea, care l-a închis de două ori. Papa Sixt al II-lea l-a numit prefect al Vaticanului. Printre lucrările sale importante se numără *Viața Papilor*. Nicolas Cheetham, *Keepers of the keys. A history of the Popes from St. Peter to John Paul II*, pp. 183–185.

592 Xenophon, *Xenophon's Memorabilia of Socrates: With English Notes, Critical and Explanatory, the Prolegomena of Kühner, Wiggers' Life of Socrates*, trad. Charles Anthon, Harper & brothers, 1848.

593 Morimichi Watanabe, Edited by Gerald Christianson (ed.), *Nicholas of Cusa - A Companion to his Life and his Times.*, Taylor and Francis, London, 2016, pp. 84–85.

594 Ioan-Vasile Leb, „A Byzantine Humanist between Catholicism and Islamism: Georgius Ghemistos Plethon (ca. 1360-1452)", în Ana Dumitran et al. (ed.), *Extincta est lucerna orbis. John Hunyadi and his Time*, IDC Press, Cluj-Napoca. Sibiu, 2009, pp. 313–322.

595 Demetrios Cydones s-a născut în Tesalonic, în 1324. Printre profesorii pe care i-a avut s-a numărat și Nil Cabasila, viitorul mitropolit al orașului, și Isidor Boucheiras, un prieten apropiat al sfântului Grigorie Palama. Timp de aproape 40 de ani a îndeplinit diverse funcții guvernamentale. În 1354 a mers în Italia și a studiat scrierile teologice ale celor mai importanți autori apuseni. Astfel i s-a născut iubirea pentru scolasticism, care l-a condus la traducerea în greacă a principalelor lucrări ale Fericitului Augustin și *Summa Theologiae* a lui Toma de Aquino. Cydones, împreună cu fratele său Prohor, s-au opus isihasmului, acuzându-l pe Palama de panteism. Dimitrie a sfârșit prin a se converti la catolicism, decizie pe care și-a apărat-o în lucrarea autobiografică*, De contemnenda morte*. Frances Kianka, „The apology of Demetrius Cydones: A fourteenth century autobiographical source", *Byzantine Studies* 7 (1980), pp. 57–71. Frances Kianka, „Demetrius Cydones and Thomas Aquinas", *Byzantion* 52 (1982), pp. 264–286; Frances

a avut un rol important în introducerea scolasticii în gândirea bizantină. În 1405, Plethon și-a făcut apariția în Constantinopol, dar s-a mutat repede în Mistra, unde a devenit unul dintre oficialii de la curtea despotului. Aici a devenit cunoscut repede ca om politic, filosof și ca cel mai bun cunoscător al lumii și istoriei Greciei clasice. Datorită acestui prestigiu a putut participa ca laic la sinodul de la Ferrara-Florența. Cu această ocazie a făcut cunoștință cu umaniștii italieni și a ținut faimoasele sale cursuri despre filosofia lui Platon[596].

După semnarea actului de unire, pe care el a respins-o, s-a întors în Mistra, unde a și murit. După câțiva ani a fost acuzat de păgânism și cinstirea vechilor zei greci, iar principala sa lucrare, *Legile*, a fost arsă în public de către Gheorghe Scholarios[597]. De la el s-au păstrat numeroase texte care acoperă domenii ca: gramatica, retorica, literatura, muzica, geografia, astronomia, istoria, religia, filosofia și teologia[598].

Ghenadie Scholarios a fost un admirator al scolasticismului apusean, fiind și un susținător al unirii în timpul sinodului de la Ferrara-Florența. După revenirea în Constantinopol și-a schimbat drastic poziția și a devenit liderul partidului antiunionist[599]. A fost puternic atras de aristotelism și și-a petrecut ultimii ani ai vieții ca monah simplu, traducând din latină

Kianka, „Byzantine-papal diplomacy: the role of Demetrius Cydones", *The international history review* 7 (1985), pp. 175–213.

596 Vojtech Hladký, *The philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and orthodoxy*, Ashgate, Farnham; Burlington, 2014, p. 1.

597 Vojtech Hladký, *The philosophy of Gemistos Plethon*, p. 2.

598 Vojtech Hladký, *The philosophy of Gemistos Plethon*, p. 3.

599 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, 1976, p. 206.

pe Toma de Aquino[600]. Însă, și din poziția de lider al antiunioniștilor, Ghenadie nu a renunțat la posibilitatea realizării unirii și nu i-a numit niciodată eretici pe latini După căderea orașului, Ghenadie a fost luat prizonier de către turci[601]. Sultanul l-a observat și l-a numit patriarh în 1454. A ocupat scaunul pentru două perioade de timp scurte, între 1454-1456 și 1463-1465[602].

Comentariile lui la Aristotel sunt remarcabile, căci cunoștea foarte bine nu doar textul original și comentariile grecești, ci și pe cele latine făcute de Albertus Magnus și Toma de Aquino, plus lecturile din Averroes și Avicenna [603].

Ca patriarh, cea mai prețioasă realizare a fost asigurarea supraviețuirii creștinilor sub noua conducere otomană. El a lucrat împreună cu Mahomed al II-lea la noua constituție care, cu toate clauzele opresive, a păstrat esența poporului grec și a Bisericii[604].

Din cele prezentate, se observă că renașterea din perioada Paleologilor a avut ca finalitate principală însăși supraviețuirea culturii clasice grecești și a celei bizantine, dar și a Bisericii Ortodoxe. Umaniștii nu s-au implicat doar în crearea de noi opere sau în imitarea anticilor, ci au luat parte la principalele mișcări religioase și politice. Este posibil ca isihasmul să nu fi fost acceptat ca doctrină de către întreaga Biserică Or-

600 John Monfasani, *George of Trebizond*, p. 206.

601 Marcus Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 129.

602 Marcus Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, p. 131.

603 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 83.

604 Steven Runciman, *The last Byzantine renaissance*, p. 84.

todoxă dacă nu ar fi existat cineva ca sfântul Grigorie Palama care să explice filosofic și dogmatic relația dintre natura divină și energiile ei. Dacă Visarion nu și-ar fi dedicat viața recuperării lucrărilor autorilor antici și bizantini, ar fi existat un mare risc ca acestea să nu fie redescoperite de către Apus. Acțiunile lui Ghenadie Scholarios, din poziția de patriarh, au dus la supraviețuirea Bisericii Ortodoxe în secolele de stăpânire otomană care au urmat. Singurul aspect nedezbătut din acest tablou rămâne răspunsul la întrebarea: au avut femeile vreun rol în cadrul acestor mișcări culturale și religioase? Următoarele capitole vor fi dedicate tocmai acestei problematici.

III.
Situația femeilor în perioada Paleologilor. Perspectivă generală

La fel ca primul capitol al acestei lucrări, care a prezentat o imagine panoramică a situației femeii bizantine până în secolul XIII, și această secțiune își propune să prezinte o viziune de ansamblu privind statutul ei în perioada Paleologilor. Vor fi analizate următoarele aspecte: accesul la educație; se vor avea în vedere nivelul de letrizare al femeilor din aristocrație și din celelalte clase sociale (acolo unde există documente), precum și compararea cu situația din secolele precedente (în special cu perioada Comnenilor); un ultim punct al acestei secțiuni va fi analizarea modului în care se raporta societatea la o femeie intelectuală.

Un al doilea subcapitol va fi dedicat problemelor ce țin de naștere, căsătorie și divorț. Primul aspect va avea în vedere raportarea bizantinilor la necurăția femeii și a sângelui după naștere; în ceea ce privește căsătoria, se va trata în special definitivarea ritualului căsătoriei, căsătoriile mixte și politicile matrimoniale din perioada analizată; ultima secțiune, cea despre divorț, va avea în vedere doar prevederile legislative ale unor canoniști ca Balsamon, Aristenos, Zonaras și Vlastares.

Al treilea subcapitol va prezenta viziunile bizantinilor asupra femeii în vremea Paleologilor. Dacă în primul capitol am ales să tratăm separat raportarea Bisericii la femeie, aici ea va

fi integrată perspectivei bizantine mai largi, întrucât atitudinea clericilor și a societății era asemănătoare. Se va realiza o comparație cu perioadele analizate anterior, atât a atitudinii Bisericii și bizantinilor în general, cât și a modului în care femeia se percepea pe ea însăși.

Al patrulea subcapitol va avea în vedere activitățile pe care femeile le puteau practica și pe cele care nu erau conforme cu normele sociale. In cadrul primei categorii se încadrau femeile medici, a căror activitate va fi analizată în subcapitolul cinci. În strânsă conexiune cu acest subiect va fi și subcapitolul șase, care va avea în prim-plan avortul și practicile magice în care erau implicate femeile. Vor fi utilizate documente care amintesc câteva femei care practicau magia în perioada Paleologilor, sau care săvârșeau avorturi ilegale.

Ultimul subcapitol va fi consacrat analizării a două concepte legale privind femeia: *infirmitas sexus* și *senatusconsultum Velleianum*. Ne vom opri în special asupra unor cazuri surprinse de documentele notariale din perioada Paleologilor, care surprind felul în care femeile s-au folosit de aceste prevederi pentru a-și urmări propriile scopuri.

3.1. Accesul la educație

Studierea femeii ca grup social care a trăit și s-a manifestat în condiții specifice este încă la început în cercetările din domeniul bizantinisticii. Rolul ideologiei trebuie în primul rând clarificat: percepția pe care femeile o aveau despre ele însele, și în ce măsură această percepție era diferită față de

cea a partenerilor lor. De aceea, textele scrise de femei, sau cele la a căror realizare ele au contribuit, pot fi folosite pentru stabilirea parametrilor mentalității femeii bizantine. Perioada analizată e cuprinsă între secolele XIII-XV, date fiind puținele surse care au ajuns până la noi. Principalele texte pe care le avem în vedere sunt: testamentele, actele de vânzare și donații, regulile de funcționare ale mănăstirilor redactate de femei și câteva texte scurte scrise de Elena, soția despotului Ioan Uglješa[605]. La acestea se adaugă și câteva *Rânduieli* realizate pentru mănăstirile de maici.

Multitudinea de activități în care femeile s-au implicat începând cu secolul XI este strâns legată de atitudinea socială față de femeile educate și de gradul de instruire al acestora. Femeile care nu s-au rezumat doar la a putea să citească texte religioase simple sunt admirate de către bizantini. Teo-

[605] A fost despot de Serres și frate al țarului sârb Vukașin (care a domnit alături de Ștefan al IV-lea Uros). Uglješa s-a căsătorit cu Elena (mai târziu maica Eftimia), fiica lui Vojihna, cezarul din Drama. Acest lucru i-a sporit puterea lui Uglješa, care mai târziu va guverna regiunea alături de socrul său. Vojihna a murit în jurul anului 1360, iar pământurile sale au fost moștenite de Uglješa, care a primit titlul de despot de la Împărăteasa Elena a Bulgariei în 1365. Provincia sa era situată de-a lungul cursului inferior al Strumei, având ca reședință Serres și se afla sub jurisdicția religioasă a Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol din 1368. Patriarhul l-a menționat pe stăpânul de Raška (un alt nume pentru Serbia), Ioan Uglješa, într-o scrisoare din 1371. În timpul unei vizite la Muntele Athos în 1370, când a oferit contribuții mănăstirilor, despotul Ioan a dezvăluit că se pregătea de război împotriva „necredincioșilor musulmani". El a fost sprijinit în această întreprindere doar de fratele său Vukasin. Cei doi și-au lansat expediția împotriva otomanilor în septembrie 1371, avansând spre inima statului otoman din Europa. Au fost atacați în somn înainte de a ajunge pe câmpul de luptă de lângă râul Marița și, împreună cu majoritatea armatei lor, au fost masacrați la 26 septembrie 1371. Sima Cirkovic, *The Serbs*, trad. Vuk Tosic, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 78–79.

filact al Ohridei o lăuda în acest sens pe Maria de Alania[606], iar Mihail Psellos era mândru că fiica sa a dobândit multe cunoștințe, deși a murit la vârsta de doar nouă ani[607]. Existența unor femei bine educate în secolul XII este bine documentată. Ele proveneau mai ales din familia Comnenilor, cele mai de seamă fiind Ana Comnena și Sebastokratorissa Irina, căreia Teodor Prodromos[608] i se adresa cu formula *βασιλισσα και*

[606] Maria a fost fiica regelui Bagrat al IV-lea al Georgiei, care a domnit timp de 45 de ani, între 1027 și 1072. Inițial, prințesa georgiană a fost numită Martha, dar a fost redenumită Maria atunci când a fost aleasă să devină împărăteasă bizantină. Data exactă a căsătoriei lor nu este certă. Unele surse vorbesc despre prezența ei la Constantinopol, posibil ca viitoare mireasă, înainte ca Mihail să urce pe tron în 1071. Ea a fost a doua străină care a ajuns la tronul bizantin în peste trei sute de ani, după faimoasa împărăteasă Irina, care s-a căsătorit cu Constantin al V-lea în 732. Cf. Ioli Kalavrezou, „Female Popular Beliefs and Maria of Alania", *Journal of Turkish Studies* 36 (2011), p. 87.

[607] Anthony Khaldellis et alii, *Mothers and sons, fathers and daughters : the Byzantine family of Michael Psellos*, University of Notre Dame Press, Paris, 2017, p. 65.

[608] Teodor Prodromos este recunoscut ca fiind unul dintre cei mai distinși și mai cunoscuți autori nu numai din secolul al XII-lea, ci și din întreaga epocă bizantină. El este cunoscut în special pentru bogata sa operă poetică - majoritatea poemelor sale au fost dedicate familiei Comnen, unor aristocrați bizantini sau închinate unor sărbători și personalități religioase. Fiind unul dintre cei mai prolifici autori bizantini, producția sa literară nu poate fi cantonată în limitele poeziei; pe lângă numeroasele poeme, opera autentică a lui Prodromos include epistole, discursuri, numeroase lucrări de natură filosofică, satiră, teologie și gramatică, precum și popularul roman erotic din secolul al XII-lea, *Rhodanthe și Dosikles*. Cf. Nikos Zagklas, „A Byzantine grammar treatise attributed to Theodoros Prodromos", *Graeco-Latina Brunensia* 16, 1, pp. 77–78. Pentru mai multe informații privind opera sa, a se consulta: Roderick Beaton, „The Rhetoric of Poverty: The Lives and Opinions of Theodore Prodromos*", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11 (1987), pp. 1–28; Przemyslaw Marciniak, „Theodore Prodromos' Bion Prasis: A Reappraisal", *Greek, Roman and Byzantine studies* 53 (2013), pp. 219–139; Robert Browning, *Unpublished correspondence between Michael Italicus, archbishop of Philippopolis, and*

φιλολογωτατη[609]. Pregătirea intelectuală începea să devină o virtute acceptată pentru femeile aristocrate[610].

Există totuși o atitudine ambivalentă față de aceste femei, după cum se poate observa din cuvântarea pe care Georgios Tornikes[611] a rostit-o la înmormântarea Anei Comnena. Într-

Theodore Prodromos, Académie des Sciences de Bulgarie Université de Sofia, Sofia, 1962; Elizabeth Jeffreys, *Four Byzantine Novels: Agapetus - Theodore Prodromos; Rhodanthe and Dosikles - Eumathios Makrembolites; Hysmine and Hysminias - Constantine Manasses; Aristandros and Kallithea - Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles.*, Liverpool University Press Oxford University Press, Liverpool; Cary, 2012; Theodorus Prodromus, *Theodoros Prodromos Historische Gedichte* (Wiener Byzantinische Studien 11), trad. Wolfram Hörandner, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1974.

609 Robert Browning, *Unpublished correspondence between Michael Italicus, archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos*, Académie des Sciences de Bulgarie Université de Sofia, Sofia, 1962, p. 36.

610 A.E. Laiou, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, p. 253.

611 Nu știm când s-a născut și nici nu știm prea multe despre viața sa timpurie, cu excepția faptului că a fost un intim al Anei Comnena și al familiei sale în timpul lungilor ani de retragere din viața publică a acesteia, după moartea tatălui ei. Probabil a fost membru al cercului literar și academic adunat în jurul ei. Din operele sale se poate desprinde ceva din viața și cariera lui Tornikes. Din partea tatălui său, el aparținea unei familii bogate macedonene sau tracice, se presupune că de origine armeană. Mama sa era nepoata unui arhiepiscop al Bulgariei, probabil a marelui Teofilact. Probabil că a deținut și posturi didactice de rang inferior în Școala Patriarhală. În orice caz, în 1146-7 îl găsim numit aici *διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελιου*, cel mai tânăr dintre cei trei profesori de teologie. Câțiva ani mai târziu a devenit și director al Școlii Patriarhale, iar în 1155 a fost numit mitropolit al Efesului. Cf. Robert Browning, „An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena", *The Cambridge Classical Journal* 8 (1962), pp. 2–3. O analiză detaliată a biografiei sale o face Jean Darrouzes în: Georges Tornikes, Demetrios Tornikes, *Lettres et discours*, trad. Jean Darrouzès, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1970, pp. 25–33. Pentru informații privind opera sa, a se vedea: Athanasios Kambylis, „Textkritische Beiträge zu Georgios und Demetrios Tornikes", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 23 (1974), pp. 185–200.

adevăr, a lăudat-o pentru educație și erudiție, dar nu a prezentat-o ca pe un model pe care femeile ar trebui să îl imite. Mai mult, a ținut să amintească faptul că și-a dobândit erudiția în secret, opunându-se dorințelor părinților săi[612], gest care nu putea să fie pe placul unei societăți unde ascultarea de părinți era una dintre cele mai valoroase virtuți. Ioan Tzetzes insista ca femeia intelectuală să revină la furca și fusul de tors căci „a învăța e doar pentru bărbați"[613].

Rânduielile (tipika) mănăstirilor de femei din secolele XI-XIV arată că în mănăstiri rar exista o maică analfabetă. De exemplu, tipikonul Irinei Doukaina pentru mănăstirea Kecharitomene menționează toate îndatoririle celor din mănăstire, în special a celor care știau să citească, să scrie și să socotească. Nu este menționată posibilitatea ca vreuna dintre maici (care erau toate aristocrate) să fie analfabetă. În alte tipika ale mănăstirilor de maici din secolele XIII-XIV se găsește doar o mențiune a unor maici care ar putea fi analfabete. Aceeași mănăstire avea însă o școală pentru fete și băieți[614].

Pentru aceste secole există destule documente pentru a ne face o idee generală privind gradul de letrizare al femeilor. O seamă de documente emise de femei sau în care ele erau implicate ne permit să avem un criteriu rudimentar pentru măsurarea cunoștințelor, și anume abilitatea de a-și scrie propriul nume. Astfel, din secolul XIII ni s-au păstrat menționate 113

[612] Robert Browning, „An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena", p. 5.

[613] Arietta Papaconstantinou, Alice-Mary Talbot, „Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 61 (2007), p. 389.

[614] J. Thomas, A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents*, p. 133.

femei, dintre care doar două știau să citească, rata alfabetizării fiind de doar 1,8%; din secolul XIV avem 83 de femei, dintre care 13 au cunoștințe, rata alfabetizării fiind în acest caz de 16,0%. Aceste statistici includ femei din aristocrație și țărănime, despre starea femeilor din mediul urban non-aristocratic neavând niciun fel de documentație[615]. Diferența procentajului se datorează structurii sociale a populației feminine. Documentele de secol XIII cuprind un număr mare de femei ce provin din aristocrația locală a Asiei Mici, în ciuda faptului că soțul sau tatăl acestora aveau cel puțin cunoștințe minime. Documentele de secol XIV, majoritatea din Macedonia, spun aceeași poveste. Nu doar femeile din țărănime, ci multe aristocrate nu știau nici măcar să își scrie numele, cum a fost cazul cu Maria, soția lui Georgios Prokopios, *megas myrtaites*[616]. Mai amintim și pe Maria Angelina, fiica lui Spartenos, care avea funcția de *pansebastos sebastos*[617], și pe Maria Deb-

[615] I. Kalavrezou et alii, *Byzantine women and their world*, p. 23.

[616] Titlul de *myrtaites*, care nu se regăsește în nicio altă listă din secolul al XIV-lea în afară de Pseudo-Kodinos, este extrem de enigmatic. Cert e faptul că era o funcție inferioară, fiind situată între *sebastos (*în perioada Paleologilor desemna pe comandanții unor unități militare etnice*)* și *prokathemenoi* (în sec. XIII- XIV, guvernator civil al unui oraș), în timp ce *megas myrtaites* urma după funcția de *domestikos* (conducătorul unei tagmata – unitate militară - începând cu sec. VIII; în perioada Paleologilor a devenit un titlu onorific acordat oficialilor de nivel mijlociu) în themele occidentale. Funcțiile lor nu sunt definite. Un myrtaites apare, de asemenea, în dialogul satiric din secolul XV, *Călătoria lui Mazaris în Hades*, myrtaites Andronikos. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1430; Ruth Macrides et al., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court*, p. 69.

[617] Titlul onorific de *sebastos* a fost introdus de împăratul Alexios I Comnenul (1081-1118) pentru a decora cel mai înalt nivel al ierarhiei rudelor împăratului.

litzene ce făcea parte din una dintre cele mai importante familii din Tesalonic. Rudele de gen masculin erau, în general, bine pregătite intelectual[618].

În aceste secole doar femeile ce făceau parte din aristocrația de la Curte puteau să scrie. Cel mai mic titlu deținut de o rudă pe linie bărbătească a fost cel al Anei Lascarina și al surorii ei Thomais, care și-a scris numele foarte prost. Majoritatea doamnelor care aveau cunoștințe de carte făceau parte din cea mai înaltă aristocrație, cum e cazul cu: Maria Angelina Doukaina Palaiologina, fiica lui Simeon Uros[619] și soția

În decursul secolului al XII-lea, *sebastos* a devenit din ce în ce mai puțin exclusivist, iar după 1204, titlul a continuat să scadă în valoare. Un formular niceean pentru alocarea de *pronoiai* (subvenții condiționate de venituri fiscale derivate din terenuri) arată faptul că funcționarii provinciali erau așteptați să fie numiți *pansebastoi sebastoi*. Scăderea continuă a valorii acestei funcții este ilustrată de listele din perioada Paleologilor, în care doar derivatele sale *panhypersebastos* și *pansebastos* își mai păstrau un statut ridicat. *Sebastoi* (sau *sebastoi pansebastoi sebastoi*) au fost identificați ca fiind un grup de persoane diverse din punct de vedere social, incluzând funcționari locali și provinciali importanți, a căror legătură cu Constantinopolul era relativ slabă. Cf. Ruth Macrides et al., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court*, p. 299.

618 A.E. Laiou et alii, *Women, family and society in Byzantium*, p. 211.

619 Fratele vitreg al țarului sârb Ștefan Dușan și fiul țarului Ștefan Dekanski (Ștefan Uros al III-lea; a domnit între 1322-1331). În 1347 a fost numit despot al zonei sudice a Epirului. După moartea lui Dușan, în 1355, tronul sârbesc a trecut la fiul lui Dușan, Ștefan Uroš al V-lea, dar despotul Simeon a decis să profite de această ocazie pentru a se impune ca guvernator și stăpân al tuturor provinciilor sudice ale Imperiului Sârb. Acest lucru l-a dus la un conflict cu nepotul său în 1356, când Simeon a început să-și extindă controlul în regiunile sudice ale Imperiului, încercând să cucerească Tesalia și Macedonia. El s-a proclamat împărat al sârbilor și al grecilor, creând un stat separat, centrat pe regiunile din Tesalia și Epir, unde a domnit până la moartea sa în 1370. A se vedea mai multe în: John V. A

lui Tomas Preljubovic[620]; Teodora Kantacuzena, mama împăratului Ioan al VI-lea și Irina, soția lui Gheorghe Zagarommatis, *protovestiarites*[621]. Această statistică arată că în secolele XIII-XIV, marea majoritate a femeilor erau analfabete., întâlnindu-se doar câteva excepții în marile familii nobiliare[622].

Femeile care proveneau din aristocrația bizantină de vârf erau, într-adevăr, bine educate. Avem exemple precum cel al Irinei Comnena, care a primit o excelentă pregătire intelectuală de la tatăl ei Nichifor, dar și pe Teodora Comnena Raoulaina care a colecționat cărți, a copiat manuscrise, a scris vieți de sfinți și a fost implicată în politicile Bisericii și ale Statului[623].

Fine, *The late medieval Balkans: a critical survey from the late twelfth century to the Ottoman Conquest*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1987, pp. 347–351.

620 A fost despot al Epirului între 1366-1384 și este prezentat într-o lumină negativă de sursele istorice ale vremii, cum este Cronica din Ioannina, care îl descrie drept un sadic fără milă, criminal, lacom și zgârcit. Portretul e întregit de descrierea acțiunilor de persecutare a nobilimii locale, a Bisericii și a oamenilor simpli. O analiză obiectivă a surselor e realizată de Donald MacGillivray Nicol, *The despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 149–156.

621 Conducătorul celor care ocupau funcția de *vestiarites*. Această funcție a început să existe, cel mai probabil, din secolul XIII. Ana Comnena vorbește despre *vestiarites* ca fiind garda imperială. Primul *vestiarites* cunoscut este Iberitzes, menționat în 1049. Începând cu secolul XIII, li s-au adăugat și funcții fiscale. Ei se aflau sub conducerea celui care ocupa funcția de *domestikos* pentru themele răsăritene și jucau rolul de arbitri în conflictele privind proprietatea. Șeful lor se numea *primikerios* și, din secolul XIII, protovestiarites, poziție diferită față de cea de protovestiarios. Rangul era inferior pe scara ierarhică a secolului XIV. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 2163.

622 J.H. McCash, *The cultural patronage of medieval women*, p. 45.

623 R. Macrides, „From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile", p. 46.

Prezența acestor femei bine educate în perioada Comnenilor a fost precedată de un interes crescând în oferirea unei educații fetelor în secolul XI și de apariția unei noi atitudini – deși ambivalente – vis-à-vis de femeile învățate. Același fenomen a apărut și în perioada de început a domniei Paleologilor, ținând aproximativ până la jumătatea secolului XIV. În această ultimă perioadă, instruirea (înțeleasă doar ca putința de a scrie) a fost restricționată la înalta aristocrație. Nu știm dacă acesta a fost cazul și pentru perioada Comnenilor, sau dacă instruirea era mai răspândită în această perioadă și s-a restrâns din punct de vedere social în perioada niceeană și în cea a Paleologilor. De asemenea, avem extrem de puține informații privind femeile din orașe care nu aparțineau nobilimii[624].

În a doua parte a secolului XIV se observă o scădere a instruirii femeilor, după cum reiese din câteva documente ce ni s-au păstrat. Maria Deblitzene și fiica ei Teodora, deși făceau parte din nobilime, erau analfabete, la fel ca maica Eugenia. De asemenea, multe dintre femeile care și-au semnat documentele la sfârșitul sec. XIV și-au scris greșit numele. Un exemplu și mai limpede privind scăderea nivelului educației în această perioadă e dat de faptul că toți copiii Anei Tornikina, care era instruită în 1358, erau analfabeți[625].

[624] L. Garland, *Byzantine women*, p. 211.

[625] I. Kalavrezou et alii, *Byzantine women and their world*, p. 34.

3.2. Nașterea, căsătoria și divorțul

Venirea pe lume a unui copil a fost privită ca un subiect tabu atât în societățile precreștine, cât și în creștinism, care a preluat câteva din credințele lor. Una dintre acestea era impuritatea femeii și a copilului după naștere. Pentru greci, tot ceea ce ținea de naștere era necurat și de aceea au dezvoltat un întreg ritual de reintegrare a mamei în comunitate și de purificare a locuinței și a celor care au intrat în contact cu ea. La această moștenire din antichitate s-au adăugat și preceptele iudaice moștenite de creștinism. În Levitic sunt prevăzute 40 de zile de izolare în cazul nașterii unui băiat și 80 pentru o fetiță[626]. Creștinismul a integrat aceste două moșteniri și le-a oferit o notă specifică[627].

Canoanele bisericești amintesc de câteva cutume păgâne preluate de către unii creștini, cum era epilochia, când se cinstea lehuzia femeii prin împărțirea unor prăjituri de grâu. Unii dintre bizantini au mers atât de departe încât sărbătoreau lehuzia Sfintei Fecioare a doua zi după Crăciun. Canonul 79 al Sinodului I Trulan a interzis o astfel de manifestare deoa-

[626] Levitic 12, 2-6: „Vorbește copiilor lui Israel și spune-le: „Când o femeie va rămâne însărcinată și va naște un copil de parte bărbătească, să fie necurată șapte zile; să fie necurată ca† în vremea sorocului ei. În ziua a opta, copilul să fie tăiat împrejur. Femeia să mai rămână încă treizeci și trei de zile, ca să se curățească de sângele ei; să nu se atingă de niciun lucru sfânt și să nu se ducă la Sfântul Locaș până nu se vor împlini zilele curățirii ei. Dacă naște o fată, să fie necurată două săptămâni, ca pe vremea când i-a venit sorocul, și să rămână șaizeci și șase de zile ca să se curățească de sângele ei".

[627] Marie-Hélène Congourdeau, „Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance", *Revue des études byzantines* 51 (1993), p. 165.

rece „nașterea cea din Fecioară a fost fără lehuzie... și fără de sămânță”[628].

Impuritatea sângelui[629] menționată în Sfânta Scriptură nu este de ordin moral, ci ritualic. Pierderea sângelui în tim-

[628] „Fiindcă mărturisim și propovăduim întregii turme că nașterea dumnezeiască din Fecioară s-a realizat fără durerile facerii, precum și fără de sămânță, îi supunem îndreptării pe cei care, din neștiință, săvârșesc vreun lucru din cele ce nu se cuvin. De aceea, fiindcă apar unii care după ziua Sfintei Nașteri a lui Hristos, Dumnezeul nostru, fierb cea mai curată făină și o împart unii altora, sub pretextul cinstirii presupuselor dureri ale facerii ale preacuratei Maici și Fecioare, hotărâm ca un asemenea lucru să nu mai fie săvârșit de către credincioși. Căci nu este o cinstire pentru Fecioara, care mai presus de minte și de cuvânt a născut după trup pe Cuvântul cel necuprins, să definim și să descriem cele în legătură cu nașterea ei cea inexprimabilă conform celor comune și proprii nouă...”. Cf. Razvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice. Ediție bilingvă*, vol. I, pp. 318–319.

[629] În Grecia antică, sângele vărsat de eroi pe câmpurile de luptă era glorificat, în timp ce vărsarea de sânge în interiorul orașelor era interzisă. În cele mai multe situații (în afară de pedeapsa cu moartea pentru patricieni), cetățenii romani nu se puteau supune la lupte și nici nu puteau sângera în interiorul orașelor. În Antichitate, se considera că sângele exista sub două forme: roșu închis (menstruație și în animalele/oamenii cu trup conservat; era socotit impur) sau roșu aprins (de la răni proaspete în timpul luptei sau ritualuri sacrificiale, și considerat pur). Tocmai pentru a surprinde acest înțeles, în latină existau doi termeni pentru sânge. Primul, *sanguis,* se referea la sângele pur, nobil, sacrificial, la forma lichidă a sângelui. Al doilea, *cruor*, se referea la sângele „animal”, impur, încarcerat în trup sau emis în timpul menstruației, sângele coagulat. Mușcăturile de animale erau deosebit de temute deoarece aveau puterea de a transforma *sanguis* în *cruor* și, astfel, să confere caracteristici animale oamenilor. Cf. Olivier Garraud, Jean-Jacques Lefrère, „Blood and blood-associated symbols beyond medicine and transfusion: far more complex than first appears”, *Blood Transfusion* 12, 1 (2014), pp. 15–16. Există o seamă de cercetări privind simbolismul sângelui și ritualurile în care era implicat: Dennis J. McCarthy, „The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *Journal of Biblical Literature* 88, 2 (1969), pp. 166–176; John Meletis, Kostas Konstantopoulos, „The beliefs, myths, and reality surrounding the word hema (blood) from Homer to the present”, *Anemia* 2010 (2010); Melissa Meyer, *Thicker Than Water: the Origins of*

pul nașterii este impură fiindcă sângele e socotit a avea caracter sacru, conținând sufletul, care îi aparține lui Dumnezeu[630]. Se considera că necurăția femeii se transmitea celor care intrau în contact cu ea. Petru Hartofilaxul punea următoarea întrebare: „Dacă o femeie naște și are vizitatori, ce penitență trebuie ei să înfăptuiască pentru a se putea împărtăși?" El a răspuns că, tocmai pentru a se putea curăți, ei nu pot fi lipsiți de comuniunea euharistică.

Însă, se credea că noul născut era cel mai afectat de necurăția mamei. Credințele populare il plasau alături de cei decedați fiindcă era un amestec de viață și moarte (sângele mamei). De aceea, în perioada de patruzeci de zile necesare purificării, bebelușul putea suferi atacuri din partea demonului Gylou[631].

Tot în perioada domniei dinastici Paleolog se definitivează și ritualul căsătoriei, după cum observăm din descrierea oferită de Simeon al Tesalonicului[632]. Există o singură diferență

Blood as Symbol and Ritual., Taylor and Francis, Hoboken, 2014; Leonard Mark et al. (ed.), *Bodily fluids in Antiquity*, Taylor and Francis, New York, 2021.

630 Etienne Lepicard, „L'embryon dans la Bible et la Tradition rabbinique", *Ethique* 3 (1992), p. 38.

631 Marie-Hélène Congourdeau, „Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance", p. 167.

632 Sfântul Simeon, arhiepiscop de Tesalonic, s-a născut în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și a murit în septembrie 1429. El este renumit în lumea ortodoxă, precum și în cercurile creștine mai largi, pentru scrierile sale liturgice. Cf. Demetrios Bathrellos, „St Symeon of Thessalonica: his dogmatic Theology", în *XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ*, vol. 2, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, 2007, p. 118. Pentru detalii privind opera sa, a se vedea: David Balfour, „St Symeon of Thessalonica: A Polemical Hesychast'", *Sobornost* 4 (1982), pp.

față de ritualul actual: în cazul primei căsătorii, înainte de a-i împărtăși, preotul spunea: „Darurile înainte sfințite Sfântului". În cazul în care existau impedimente, cei doi nu erau împărtășiți[633].

În privința căsătoriilor mixte, mai ales cele cu latinii, Constantin Porfirogenetul spunea că sunt permise fiindcă ei nu sunt nici necredincioși, nici nebotezați. De aceea, până la căderea Constantinopolului, astfel de legături matrimoniale erau des întâlnite. Împărații din dinastia Comnen au avut patru soții de origine latină, iar în perioada analizată a devenit aproape o regulă pentru familia imperială, astfel de legături matrimoniale fiind folosite pentru întărirea alianțelor politice cu Occidentul. În cazul unor astfel de căsătorii, femeia era nevoită să îmbrățișeze credința soțului. Astfel s-a întâmplat cu multe fete bizantine, care au fost căsătorite de părinții lor cu prinți latini, sultani sau huni[634].

Pentru tema divorțului, sursele principale care tratează subiectul sunt lucrările canoniștilor Teodor Balsamon[635], Ioan

6–21; David Balfour, „Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality", *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), pp. 55–72; *Politico-historical works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*, trad. David Balfour, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1979; Simeon Thessalonicensis, *The Liturgical Commentaries*, trad. Steven Hawkes-Teeples, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2011.

633 John Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition", *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), p. 106.

634 John Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition", p. 104.

635 Teodor Balsamon a fost un influent membru al Curții bizantine. Faptul că era considerat un expert atât în dreptul canonic, cât și în dreptul civil este demonstrat de însărcinarea care i-a fost dată în jurul anului 1170 de către împăratul Manuel I

Zonaras[636], Alexios Aristenos[637] și Matei Vlastares. Ultimul, în nomocanonul *Colecția Alfabetică*, dedică un întreg capitol divorțului. Disoluția căsătoriei apare din cauza unor acțiuni săvârșite de una dintre părți. În funcție de natura acestora, divorțul putea fi lipsit de repercusiuni financiare sau penalizat.

Divorțul era interzis în cazul în care nu existau motive pentru dizolvarea căsătoriei (χωρὶς αἰτίας). Aristenos amintește chiar despre folosirea așa-numitului „motiv binecuvântat" (ἄνευ εὐλόγου αἰτίας), adică motive false și imaginare, ca și cum căsătoria în acest caz ar fi necurată (ἀκαθαρσία). Ca-

și patriarhul Mihail, aceea de a clarifica și de a aduce la zi *Nomocanonul în paisprezece titluri*, cartea oficială de legi a Bisericii din Constantinopol. Comentariul voluminos al lui Balsamon este împărțit în două secțiuni. În prima parte, Balsamon se ocupă aproape exclusiv de legile ecleziastice care au fost promulgate de împărați. În cea de-a doua, mult mai lungă, el comentează canoanele cuprinse în colecția cronologică de canoane sinodale și texte patristice. În cadrul acestei secțiuni tratează și problemele legate de divorț și recăsătorie. Cf. Clarence Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study*, Routledge, London, 2019, p. 155.

636 Dintre roadele activității literare a lui Zonaras, de un interes deosebit pentru știința juridică este marea sa lucrare hermeneutică despre sfintele canoane, în mod specific canoanele apostolilor, ale sinoadelor (ecumenice și locale) și ale părinților. După cum se poate concluziona din scholionul său asupra canonului 7 din Neocezareea, această lucrare a fost probabil finalizată după 1159. Wilfried Hartmann, Kenneth Pennington, *The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, p. 177.

637 În 1130, în urma unui ordin al împăratului Ioan al II-lea Comnen (-1118 1143), Aristenos a realizat un comentariu al canoanelor bazat pe *Synopsis canonum*, care era un rezumat al canoanelor, așa cum sugerează și titlul său. Aristenos a scris scholia despre canoanele apostolilor, ale sinoadelor ecumenice, locale și despre canoanele Sfântului Vasile cel Mare. Cf. Alexios Aristenos, *Kommentar zur „Synopsis canonum"* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte - Neue Folge 1), ediție de Eleftheria Papagianni et al., Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2019, p. IX.

nonul 14 al Sinodului de la Gangra[638] o exclude din Biserică (ἀνάθεμα ἔστω) pe femeia care își urăște căsătoria, își abandonează soțul și dorește să se despartă de el. În ceea ce privește această regulă, Teodor Balsamon face referire la Apostolul Pavel și nu îl consideră a fi un motiv serios pentru divorț[639].

La rândul său, Zonaras a adăugat că dacă o soție își părăsește soțul care nu dorea să trăiască separat, sau un soț își părăsește soția care nu voia să divorțeze (τὸ διαζύγιον), în acest caz, dacă unul dintre soți dorește să dizolve căsătoria (λύειν τὸν γάμον), ca și cum ea ar fi necurată, atunci soțul va cădea sub anatemă. Comentatorii amintiți considerau că adulterul era singurul motiv valabil pentru divorț, iar soțul care a comis adulter trebuia să trăiască fie în celibat, fie să se împace cu celălalt. Atunci când această regulă era încălcată, Zonaras și Aristenos sfătuiesc ca făptașii să fie supuși unei penitențe fiindcă au comis păcatul adulterului[640].

Vlastares enumeră șase motive principale pentru care soțul poate divorța. Ele sunt următoarele: dacă soția era implicată în acțiuni îndreptate împotriva Imperiului fără știința

[638] „Dacă vreo femeie ar părăsi pe bărbatul său și ar vrea să se retragă, scârbindu-se de căsătorie, să fie anatema". Philip Schaff, Henry Wace, *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,. The Seven Ecumenical Councils*, vol. XIV, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979, p. 216.

[639] Jelisei Heikkilä, „Canonical Development Through Dialogue: Marriage and Divorce in the Pre-Conciliar Period and in the All-Russian Church Council of 1917-1918", teză de doctorat, Universitatea din Helsinki. Facultatea de Teologie, Helsinki, 2015, p. 91.

[640] Jelisei Heikkilä, „Canonical Development Through Dialogue: Marriage and Divorce in the Pre-Conciliar Period and in the All-Russian Church Council of 1917-1918", p. 92.

soțului; dacă ar fi fost acuzată de adulter și condamnată conform legii civile; dacă ar fi complotat pentru uciderea soțului sau nu ar fi adus la cunoștință o astfel de acțiune intentată de alții; dacă participa la banchet sau băi împreună cu bărbați străini, fără ca soțul să își fi dat consimțământul; dacă rămânea în afara casei fără acordul soțului și fără a fi însoțită de părinții ei, dacă își petrecea noaptea afară; dacă participa la curse de cai, teatru, vânătoare fără acordul soțului. Dacă motivul divorțului se încadra într-unul din cele șase puncte, soțul își putea alunga soția și rămânea cu zestrea ei. Soțul putea să se împace cu soția în următorii doi ani, deși acest fapt ar fi însemnat că era de acord cu fapta ei[641].

În continuare, Vlastares menționează cinci comportamente reprobabile pentru care soția putea intenta divorț: dacă soțul ar fi conspirat împotriva Imperiului, sau nu ar fi divulgat un complot; dacă ar fi atentat în vreun mod la viața soției; în cazul în care soțul atentează la castitatea soției oferind-o altor bărbați; dacă soțul a acuzat-o de adulter, fără a o putea dovedi; în cazul în care soțul are relații sexuale cu altcineva în casa comună sau în același oraș și nu se îndreaptă după atenționările făcute de soție, părinții ei sau altcineva[642].

---

641 Patrick Viscuso, „Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage", *The Greek Orthodox Theological Review* 64, 1–4 (1999), p. 274.

642 Balsamon, în comentariul realizat la canonul patru al sfântului Grigorie de Nyssa, afirmă o tradiție juridică romană care susține că relațiile ilicite ale soțului cu o femeie necăsătorită, deși un păcat în ochii Bisericii, reprezintă o desfrânare „care nu rănește pe nimeni", spre deosebire de adulter, definit ca o relație cu o femeie căsătorită care lezează un alt bărbat. Autoritatea asupra unei soții diferențiază curvia de adulter. Soțului i se cere să fie credincios soției sale, dar nu comite adulter dacă întreține relații cu cineva necăsătorit. El este văzut ca un desfrânat și ast-

În astfel de cazuri, soția obținea repede divorțul, împreună cu zestrea și darul prenupțial primit de la soț. O disoluție a căsătoriei lipsită de penalizări financiare putea avea loc din trei motive: dacă soțul ar fi fost impotent timp de trei ani, intrarea în mănăstire a unuia dintre ei, capturarea sau destinul incert timp de cinci ani[643].

Un ultim aspect dezbătut de canonist a fost pedeapsa pentru un divorț ilegal, care nu se încadra în motivele enumerate anterior. Aceasta implica închiderea celor doi într-o mănăstire și confiscarea întregii proprietăți. Averea putea fi oferită fie mănăstirii, fie rudelor. În cazul în care cei doi se împăcau, le era restituită. Dacă doar unul dintre soți nu dorea reconcilierea, acesta era penalizat[644].

3.3. Viziunea bizantinilor asupra femeii

Hagiografia, în contrast cu istoriile și cronicile bizantine, oferă numeroase informații privind mentalitatea bizantină, precum și date referitoare la vestimentație, creșterea copiilor, educație, moduri de a călători, boli, cultul relicvelor, construirea de biserici sau rolul pe care icoanele îl aveau în viața de zi cu zi a oamenilor. Totodată, viețile sfinților con-

---

fel suferă mai puțin în termeni de penitență. Cf. Patrick Viscuso, „Theodore Balsamon's Canonical Images of Women", *Greek, Roman and Byzantine studies* 45 (2005), pp. 318–319.

[643] Patrick Viscuso, „Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage", p. 275.

[644] Patrick Viscuso, „Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage", p. 276.

stituie o modalitate de a cerceta îndeaproape femeia bizantină și aspirațiile ei[645].

Atitudinea bizantinilor față de sfințenia femeii este ambivalentă: ei se găsesc între afirmația vechi-testamentară că Dumnezeu l-a făcut pe om bărbat și femeie, și Eva ca pricină a păcatului strămoșesc. Și în Noul Testament sfântul Pavel spune, pe de o parte, că în Hristos „*nu mai există bărbat și femeie*" (Gal. 3, 28), iar apoi învață că femeile trebuie să se supună bărbaților lor (Col. 3, 18), să își acopere capul în timpul rugăciunii (1 Cor. 11, 5) și să nu vorbească în Biserică (1 Cor. 14, 34). Într-adevăr, Apostolii Mântuitorului au fost toți bărbați, dar mântuirea a venit printr-o femeie. Dar, în ciuda ambivalenței învățăturii creștine cu privire la femeie și a cinstirii ce se acorda Sfintei Fecioare Maria, atitudinile de ponegrire ale femeii au rămas în Bizanț. Acest adevăr poate fi observat și din viețile sfintelor care au ajuns până la noi[646].

Spre exemplu, *Sinaxarul Constantinopolului* (o colecție liturgică de la sfârșitul secolului X sau începutul secolului XI, format din scurte notițe hagiografice, organizate conform calendarului Bisericii) arată declinul numărului sfintelor, începând cu perioada persecuțiilor până la data redactării Sinaxarului. În secolul III și începutul secolului IV, sunt amintite 55 de femei martirizate în timpul persecuțiilor, 14 sfinte în secolele IV-V, patru din secolul VI, niciuna în secolul

645 Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints` Lives in Enghlish Translation,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1998, p. viii

646 Claudia Rapp, „Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 50 (1996), pp. 320-321.

VII, și opt sfinte amintite în perioada iconoclastă. Tot din perioada iconoclastă *Sinaxarul* amintește 64 de bărbați sfinți. În secolele următoare, numărul sfintelor scade și mai mult: cinci în secolul X și câte una în secolele XI-XIII, una în secolul XIV și niciuna în secolul XV[647].

Motivele care stau la baza acestei disproporționalități nu sunt clare, însă acestea reflectă atitudinea societății față de femei. Vedem că după secolul VI, numărul funcțiilor deținute de femei în cadrul slujirii Bisericii scade; de asemenea, numărul monahilor este mai mare decât cel al monahiile, iar acestea duc o viață mult mai retrasă și mai contemplativă decât în secolele anterioare, când se punea accent pe slujirea caritabilă în interiorul comunității[648].

Un alt aspect important este transformarea pe care femeia sfântă bizantină o suferă. Femeile martire din primele patru secole creștine sunt urmate de monahii și pustnice „deghizate", în secolele V-VI. Deci, slava cu care erau înconjurate femeile martire este urmată de încercarea, prin diverse mortificări, de a elibera trupul femeii de propria sexualitate

647 Au fost și femei cinstite ca sfinte la nivel local, dar nu au fost niciodată recunoscute oficial. Redăm aici două exemple: Irina-Evloghia Comnena și Thomais, amândouă starețe. La mormântul celei dintâi au avut loc minuni, dar ea nu a fost canonizată oficial din pricina vederilor ei anti-palamite. Thomais este amintită de istoricul Sphrantzes care a inclus viața acesteia în *Istoria* sa (cei doi erau rude) și care spune că era considerată sfântă de către oamenii din vremea lui. Dar nici aceasta nu a fost vreodată canonizată oficial. Pentru mai multe informații: Nicephorus Gregoras, *Bizantina Historia*, vol. I; Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401-1477* (Scriptores Byzantini 5), trad. Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, pp. 32–36.

648 Alice-Mary Talbot, „A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women", *Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985), pp. 16–18.

(ex: Sf. Maria Egipteanca), sau printr-o formă de ascetism în care femeia își neagă propriul gen și se deghizează în bărbat.

Cultul puținelor femei care au primit nimbul sfințeniei în perioada bizantină mijlocie era, de cele mai multe ori, local și viețile lor s-au păstrat într-un număr mic de manuscrise.[649]Nici icoane sau alte reprezentări ale acestora nu au supraviețuit în număr mare. Se cunosc doar imagini ale sfintei Teodora a Tesalonicului și a sfintei Teodora a Artei[650].

Problema privind atitudinea bizantinilor față de femei în perioada Paleologilor a fost puțin abordată de cercetători, care de regulă se rezumă la studierea Părinților Bisericii și a sfinților. Într-adevăr, nu este ușor să izolezi schimbările de sub mantia tradiției folosită adeseori de bizantini pentru a acoperi noile atitudini. Dar, deși unele aspecte ale atitudinii bărbaților/femeilor privind femeia au rămas neschimbate de-a lungul istoriei, altele s-au schimbat. În perioada imediat

---

649 Exceptând viața sfintei Teoctista care era foarte populară și s-a păstrat în 27 de manuscrise, conform Alice-Mary Talbot, *Holy women of Byzantium : ten saints' lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation 1), Second paper edition., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, p. xiii.

650 Chipul sfintei Teodora a Tesalonicului se păstrează într-o frescă din biserica Sfânta Sofia, în Tesalonic, iar sfânta Teodora a Artei este reprezentată pe un basorelief de pe sarcofagul păstrat în mănăstirea ei din Asia. Alice-Mary Talbot, „Life of St. Theodora of Arta", în *Holy women of Byzantium: ten saints` lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation), vol. I, Second paper edition, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 323–335; Alice-Mary Talbot, „Life of St. Theodora of Thessalonike", în *Holy women of Byzantium: ten saints` lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation), vol. I, Second paper edition, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 159–239.

următoare secolului XI, unele dintre vechile percepții s-au păstrat, însă au coexistat cu altele noi, în consonanță cu participarea crescută a acestora la viața politică și economică a Imperiului. Atât femeile, cât și bărbații le respectau pe femeile din clasele lor care fuseseră transmițătoarele descendenței și a banilor. Afirmația lui Alexios I Comnenul privind unitatea de gândire dintre el și mama sa a fost imitată de fiul său Isaac[651] care, în tipikonul pentru mănăstirea Kosmosotira[652] a tăgăduit existența vreunei temeri sau ură față de femei. În secolul XIV avem frumosul tribut adus de Nichifor Choumnos soției sale, pe care o numește „tovarăș de viață" și care, pretindea el, deținea o parte egală cu a lui din avere.

[651] Lynda Garland, „The life and ideology of byzantine women : a further note on conventions of behaviour and social reality as reflected in eleventh and twelfth century historical sources", în: *Byzantion*, 58, 2 (1988), p. 67.

[652] A fost ctitorită de Isaac Comnenul, al șaselea copil al împăratului Alexios I Comnenul. Acesta l-a susținut pentru ocuparea tronului pe Ioan al II-lea, în detrimentul surorii lor, Ana Comnena. În 1122 însă Isaac s-a certat cu împăratul și a plecat în Țara Sfântă. În 1136 s-au împăcat, dar, după puțin timp, Isaac a complotat împotriva lui Ioan. Ca pedeapsă a fost trimis în exil, în Herakleea, unde va fi prezent la moartea împăratului cauzată de un accident de vânătoare, în 1143. După ce Manuel I Comnenul a devenit noul împărat, l-a chemat pe Issac din exil. Următoarea știre despre Isaac o avem din 1155, când se afla pe domeniul lui din Tracia, unde a reconstruit mănăstirea Kosmosotira și a redactat un tipikon pentru ea. Se pare că intenționase să lase mănăstirii întreaga sa avere. După cucerirea Imperiului de către otomani, mănăstirea a fost transformată în moschee. Cf. John Philip Thomas et al. (ed.), „Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Nancy Sevcenko Patterson, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 783.

Ceva din această gândire se reflectă în afirmațiile din perioada Paleologilor privind egalitatea dintre bărbat și femeie. În corespondența lui Ioan Apokaukos[653] există o puternică afirmație a egalității bărbat-femeie în toate privințele, cu excepția structurii trupului; argumentul se fundamentează pe interpretarea pasajului „să facem om după chipul Nostru" (Fc.1, 26) care consideră omul a fi bărbat și femeie. Demetrios Chomatianos nu era de acord cu tratamentul diferențiat al adulterului în funcție de genul persoanei vinovate. De asemenea, ideea infirmității feminine și-a pierdut mult din forță în această perioadă. De exemplu, Cantacuzino l-a folosit în forma sa cea mai atenuată, pentru a scuza acțiunile Anei de Savoia și a o absolvi măcar în parte de responsabilitatea pornirii războiului civil[654]. Chiar și în documentele oficiale, ideea infirmității feminine este invocată doar pentru a fi revocată de femeile care donau sau vindeau pământ. Realitățile sociale s-au schimbat, iar frica de femei, care încă mai era prezentă în scrierile lui Mihail Psellos, a fost înlocuită parțial cu o acceptare tacită sau, în cazul nobilimii, cu un pic de respect.

Și literatura reflectă câteva din aceste realități sociale. Chiar faptul că eroina unui roman a putut fi parțial construită după o soție comnenă arată o acceptare a feminității care lipsea la eroinele din romanele mai vechi. Acceptarea iubirii și nu doar a feminității își găsește punctul culminant în romanul *Kallimachos și Chrysorhoe*, care este, din mai multe puncte de ve-

[653] M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, p. 76.

[654] R. John, „The history of John Kantakouzenos (book 1)", p. 24.

dere, o celebrare a libertății sexuale. Cel puțin în literatura din secolul XIV există o oarecare deschidere privind problemele de natură sexuală, cum vedem în *Paidiofrastos Diegesis* și în *Poulologos*[655].

Modul în care femeile se percep pe ele însele este și el interesant, dar din păcate avem doar surse ce provin din lumea aristocrată. Cu excepția lucrării Anei Comnena, avem documente ca: testamente, donații de teren, rânduieli, care nu sunt cele mai bune mijloace de exprimare. Din acestea rezultă că femeile erau mândre de copiii lor, de poziția socială și de familiile de proveniență, acestea exprimând elementele de bază ale societății Comnenilor și Paleologilor: aristocratizarea societății și conștiința de sine a nobilimii. Cel mai emblematic document feminin în acest sens este cel al typikonului Teodorei Synadena[656] care conține portrete ale rudelor, cu numele lor și relația dintre ei și Teodora.

Deși, într-adevăr, în perioada analizată femeile participau la viața politică și economică a Imperiului, iar câteva atitudini ale societății s-au schimbat, totuși mai existau constrângeri legale și sociale. Cele mai importante dintre ele erau interdicțiile ce afectau viața publică a femeilor și dispozițiile legale ale acestor interdicții. În afara restricțiilor legale, existau privațiuni și înjosiri care le afectau pe toate femeile, inclusiv pe cele de viță nobilă. De exemplu, alianțele matrimoniale dintre fami-

655 G.G. Betts, *Three medieval Greek romances: Velthandros and Chrysandza, Kallimachos and Chrysorroi, Livistros and Rodamni*, Garland Pub., New York .London, 1995, pp. 7–8.

656 Anna Comnena, *Alexiada*, ediție de Marina Marinescu, Nicolea-Șerban Tanașoca, Editura Minerva, București, 1977.

liile aristocrate, un aspect important al societății Comnenilor și Paleologilor, aveau loc adeseori în detrimentul femeii. Ne putem gândi la Simonis[657] fiica lui Andronic al II-lea, căsătorită la vârsta de șapte ani cu țarul de patruzeci de ani al Serbiei, de care mereu a încercat să fugă. O căsătorie asemănătoare este cea a Teodorei Kantacuzena cu Orhan, care a început cu o parodiere a ceremoniei de căsătorie bizantine[658].

3.4. Activități licite și ilicite. Portretul femeii aristocrate și imaginea femeii din popor

După cum am menționat anterior, în ciuda îmbunătățirilor privind statutul femeii, care au avut loc în perioada Paleologilor, unele constrângeri sociale și legale au persistat. Femeia era privită în continuare ca „celălalt"; la nivel individual, ea a devenit marginalizată de către societate, iar la nivel colectiv, femeile alcătuiau un grup minoritar. Odată cu instituționalizarea statutului de „străine" în structura societății, ele au început să fie dezavantajate și discriminate[659], iar rolul lor social a fost

[657] S. Georgieva, „Marital unions as a tool of diplomacy between Bulgaria and Byzantium from 1280 to 1396", p. 245.

[658] L. Garland, „The life and ideology of byzantine women : a further note on conventions of behaviour and social reality as reflected in eleventh and twelfth century historical sources", p. 134.

[659] Întrebarea dacă femeile bizantine au format o minoritate dezavantajată pentru că genul le-a exclus de la accederea la puterea politică și la alte resurse, poate fi rezolvată în două moduri. Astfel, putem examina structurile instituționale pentru a vedea dacă acestea au fost marginalizate, iar acest lucru îl putem face investigând poziția juridică a femeii. Joelle Beaucamp afirmă în acest sens: „dreptul bizantin vorbește despre femei în trei moduri: pentru a le arăta slăbiciunile,

restrâns[660], după cum se poate observa și din funcțiile pe care le ocupau în societate.

Principalele îndatoriri ale femeilor bizantine erau: creșterea copiilor, prepararea hranei, confecționarea îmbrăcămintei. Dincolo de zidurile casei, multe dintre îndeletnicirile femeilor se situau în prelungirea acestor ocupații casnice fundamentale. Femeile angajate ca bucătărese, brutărese, spălătorese desfășurau activități feminine tradiționale, dar erau plătite dacă le prestau pentru alte femei sau pentru instituții. Știm că unele femei confecționau veșminte nu doar pentru familiile lor, ci și la scară mai amplă, in atelierele orașului. Un opuscul al lui Mihail Psellos (secolul al Xl-lea) descrie sărbătoarea constantinopolitană Agathe (11 mai), celebrată de femeile care se ocupau atât de dărăcitul și de torsul linii, cât și cu producția de stofe. Sărbătoarea cuprindea servicii divine și dansuri; la un moment dat, participanții se adunau in jurul femeilor care dărăceau sau țeseau, unele cu mai puțină pricepere decât altele; lucrătoarele incompetente erau bătute cu biciul. Aceste femei făceau parte, cu siguranță, dintr-o breaslă de țesători. Și mai cunoscut e faptul că femeile erau membre ale breslei mătăsarilor.

Nu deținem însă informații exacte in legătură cu implicarea femeilor în alte activități din domeniul artizanal; e posibil ca unele dintre ele să-și fi asistat la muncă soții și copiii, cum ne sugerează imaginea de pe o casetă de bijuterii din Darm-

pentru a enunța regulile morale care se aplică în mod particular femeilor și pentru a delimita rolul femeilor în familie”. Cf. Joelle Beauchamp, „La situation juridique de la femme à Byzance”, *Cahiers de Civilisation Medievale* 3 (1990), p. 459.

660 G. Cavallo, *Omul bizantin*, p. 15.

stadt, reprezentând o fierărie în care Eva lucrează la foale, in vreme ce Adam e la forjă.[661]

Femeile activau, de asemenea, în comerțul cu amănuntul, mai ales ca vânzătoare de produse alimentare; citim despre femei furnizoare de pâine, verdețuri, pește, lapte. Cu siguranță, aceasta trecea drept o ocupație adecvată femeilor mai ales fiindcă ele încheiau in mod predilect afaceri cu alte femei (sau servitoare) care făceau piața. Vânzătoarele cu amănuntul ofereau uneori produsele bătând din ușă în ușă, scutindu-și astfel clienții de deranjul de-a mai ieși din casă. Nici comerțul cu amănuntul, nici producția vestimentară nu se limitau, totuși, numai la mâna de lucru feminină; izvoarele ne înfățișează țesători bărbați, nu doar drogheri, măcelari, vânzători de pește. În comerțul cu amănuntul, femeile nu lucrau numai în calitate de salariat subaltern; erau uneori proprietare de afaceri și prăvălii. Unele izvoare menționează femei proprietare sau coproprietare de parfumerii sau lăptarii; de asemenea, unele conduceau operațiuni de schimb, se implicau în negustorie, investeau în activități miniere sau erau chiar proprietare de mori[662].

Alte profesii pe care femeile le puteau avea erau: medic ginecolog, infirmieră în saloanele pentru femei ale spitalelor, moașă, doică, bonă, servitoare, diaconiță, coafeză, responsabilă de încăperile rezervate femeilor în băile publice. Izvoarele o menționează destul de frecvent pe femeia-medic, care se ocupa nu doar de problemele de obstetrică sau ginecologie,

[661] G. Cavallo, *Omul bizantin*, pp. 152–153.

[662] A.E. Laiou et alii, *Women, family and society in Byzantium*, p. 230.

ci trata și femei suferind de alte tulburări. Printre medicii care operau în cadrul sectorului destinat femeilor de la spitalul mănăstiresc al Pantocratorului din Constantinopol întâlnim și o femeie; altele lucrau acolo ca infirmiere sau ca ajutor de infirmieră. Femeile medic și moașele erau chemate adeseori în instanță să depună mărturie în calitate de experte: puteau, de pildă, să se pronunțe în legătură cu virginitatea unei soții, să confirme dacă o femeie era sau nu însărcinată, să adeverească nașterea unui copil[663].

Ar fi oportun să trecem în revistă și așa-zisele ocupații infamante, bunăoară cea de prostituată sau cea de patroană de localuri și taverne (adeseori acestea practicau prostituția) sau ocupațiile din lumea spectacolului: actriță și balerină.[664]

Informațiile pe care le avem la dispoziție în legătură cu munca femeilor din zonele rurale sunt sărace. Pe lângă cultivarea propriei grădini sau hrănirea animalelor de curte, ele lucrau la vie, permanent sau numai ca sezoniere, în timpul culesului; ajutau la recoltatul grâului, așa cum ne sugerează imaginea de pe pânza unei pixide de fildeș, din secolul al X-lea (în prezent la New York), care îl înfățișează pe Adam tăind holda cu o seceră, in vreme ce Eva cară pe umeri snopii[665]. Biogra-

---

663 L. Garland, „The life and ideology of byzantine women : a further note on conventions of behaviour and social reality as reflected in eleventh and twelfth century historical sources”, p. 56.

664 G. Cavallo, *Omul bizantin*, p. 154.

665 Sharon E. J. Gerstel, „Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium”, *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), p. 97.

ful lui Chiril Phileotul[666] menționează că soția lui Chiril lucra pământul împreună cu copiii, in timp ce acesta se retrăgea în singurătatea casei. Existau apoi fetele și femeile păstorițe; un caz neobișnuit e cel al femeilor vlahilor, travestite în bărbați pentru a-și duce turmele la păscut pe muntele Athos, populat de comunități monastice și de eremiți, și interzis femeilor. Gestul a fost considerat scandalos, mai ales după ce s-a descoperit că femeile livraseră caș și lapte direct mănăstirilor[667].

Asemenea fiicelor lor, femeile măritate își petreceau in casă cea mai mare parte a timpului, mai ales în compania rudelor și a servitorilor. Uneori aveau animale de companie, păsări sau câini. Familia se reunea la masă, dar dacă erau de față oaspeți bărbați, femeile rămâneau în camerele lor. Participarea femeilor la cursele de care sau la alte spectacole din incinta Hipodromului era considerată o necuviință; legislația iustiniană stabilește că soțul putea intenta divorț în cazul în care soția se comporta atât de nedemn. Rar de tot se întâmpla ca doamnele nobile sau împărătesele să participe la partidele de vânătoare[668].

Similar celor constatate în alte societăți în care prezența feminină purta pecetea izolării, și în Bizanț slujbele religioase dețineau un loc aparte în viața femeilor. Pentru laicatul femi-

---

[666] A trăit în secolul XII. Biografia sfântului a fost redactată de Nicolae Kataskepenos, fiind tradusă și în limba română. Nicolae Kataskepenos, *Sfântul Chiril Fileotul –viața ca Filocalie* (Viața în Hristos Pagini de Filocalie 14), trad. Laura Enache, Doxologia, Iași, 2020.

[667] Alice-Mary Talbot, „Women's Space in Byzantine Monasteries", *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), p. 120.

[668] G. Cavallo, *Omul bizantin*, p. 155.

nin, participarea la liturghie, la procesiuni, vizitarea lăcașurilor sfinte reprezenta singura posibilitate aprobată de societate de a ieși din casă. Toate aceste ocazii erau, de altminteri, un mod de a satisface unele nevoi psihologice și spirituale[669]. Femeile din clasele superioare participau la slujbele bisericești în capele private, construite în prelungirea propriilor locuințe, dar majoritatea mergeau la biserica din apropierea casei sau aflată la mică distanță de aceasta. De pildă, sfânta Maria din Bizye, mergea la biserică pe jos, de două ori pe zi, indiferent de vreme și chiar dacă ar fi fost nevoită să traverseze un torent pentru a ajunge în fața altarului. Biograful ei notează că Maria își făcea rugăciunile în partea cea mai întunecată a bisericii și că, mutându-se într-un oraș mai mare, se mulțumea să se roage acasă, pentru a evita mulțimea din locurile publice de cult[670].

Una dintre preocupările preferate de femei era vizitarea lăcașurilor sfinte, unde se rugau pentru sănătatea și mântuirea lor și a familiei, implorând remedii miraculoase pentru boli sau nedreptăți. Thomais din Lesbos a fost canonizată ca sfântă, deși a fost căsătorită și a avut copii; despre ea citim că obișnuia să se roage prin diferite biserici din Constantinopol, ajungând până acolo încât a rămas în lăcașul Maicii Domnului Vlacherniotissa și la privegherile din timpul nopții. În primele secole ale Imperiului, au existat femei – mai ales doamne din familia imperială sau din aristocrație - care au mers în pelerinaj la Sfântul Mormânt; după cuceririle arabe din secolul

[669] I. Kalavrezou et alii, *Byzantine women and their world*, p. 67.

[670] Alice-Mary Talbot, „The Byzantine Family and the Monastery”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), p. 120.

al VII-lea, însă femeile se lansau numai rareori în această periculoasă aventură, limitându-și călătoriile la lăcașurile sfinte din zona aflată sub control bizantin[671].

Excluse aproape în totalitate din viața politică, femeile se lăsau atrase în controversele religioase ale epocii. În secolele al VIII-lea și al IX-lea, de exemplu, când împărații au adoptat poziții iconoclaste. Dar și în perioada pe care o cercetăm avem femei care s-au implicat în disputele religioase ale vremii și chiar au influențat decisiv reîntoarcerea la ortodoxie[672].

3.5. Femei medici

Acest subcapitol, după cum am enunțat anterior, va avea în vedere cercetarea a două aspecte principale: izvoarele antice care menționează femei medici, însoțite de exemple, precum și prezența acestora în spațiul bizantin. Din cauza surselor extrem de puține privind activitățile femeilor medici în Bizanț, a fost necesară apelarea la informațiile mult mai vechi, din perioada antică, pentru a putea contextualiza informațiile din perioada analizată.

3.5.1. Izvoarele principale. Femei medici în antichitate

Izvoarele antice care vorbesc despre prezența femeilor medici sunt puține și fragmentate. Ele se împart în: menționări în scrieri medicale și de autori clasici și prezența lor în apro-

671 Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin..* p. 156

672 J. Herrin, *Women in Purple Rulers âof Medieval Byzantium.*, p. 240.

ximativ 40 de inscripții[673]. Un alt aspect al acestor surse este natura lor, căci nu ni s-a păstrat din antichitate nicio listă sau un comentariu direct privind existența femeilor medici. Caracterul haotic al surselor arată că pentru greci și romani femeile medici nu erau o noutate. Ele, deși formau o minoritate a lumii medicale, făceau parte din viața cotidiană a lumii antice. Acest fapt îl observăm din cele mai vechi consemnări ale acestei categorii în Grecia[674].

După cum am menționat și în capitolele anterioare, în *Republica*, Platon dezvoltă ideea că îndeletnicirile în stat ar trebui desemnate în funcție de aptitudinile naturale ale fiecăruia. Deși existau diferențe fizice între persoane, ele nu mai au nicio relevanță dacă își îndeplinesc bine îndatoririle. Singurele diferențe importante sunt cele ale sufletului și minții; de vreme ce sufletul este asexuat, unele femei, dacă au calitățile

---

673 Cea mai mare parte a inscripțiilor se referă la femeile medic cu termenul ἰατρίνη în toate variantele fonologice (εἰατρείνη, εἰατρίνη, ἰατρείνη). În altele, statutul medical nu este menționat în mod explicit, ci mai degrabă implică abilitățile și cunoștințele medicale ale unei femei. F. P. Retief, I.L. Cilliers, „The healing hand: the role of women in Graeco-Roman medicine", în: *Acta Theologica*, 26, 2 (10 martîie 2010), p. 169.

674 Conform mitologiei, zeița Atena a fost prima moașă care a asistat-o pe Leto la naștere, iar mai târziu a învățat-o pe zeița Artemis. În Grecia antică, prima moașă a fost Agnodike, care s-a deghizat în bărbat pentru a fi învățată obstetrica de către Herophilus. Platon (Theaetetos) menționează că mama lui Socrate, Phenarete, a fost moașă. În același timp, el prezintă persoana potrivită pentru a fi moașă ca fiind o femeie mai în vârstă, care să fi experimentat deja maternitatea. În plus, e nevoie ca să folosească mai multe medicamente pentru naștere nedureroasă, infertilitate, dar și să știe cum se face un avort. Helen King, *Hippocrates' woman*, p. 180; Platon, *Theaitetos*, trad. Andrei Cornea, Humanitas, Bucuresti, 2012, p. 75; Helen King, „Agnodike and the profession of medicine", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32 (1986), p. 54.

necesare, pot guverna statul. Ca argument, el aduce următoarele: „există atât femeie bună la medicină, cât și femeie care nu-i bună, există femeie cu duh muzical, dar și femeie lipsită de acesta[675]". Ceea ce este important de subliniat aici este că Platon nu pledează pentru existența femeilor medici în statul ideal, ci își argumentează ideea privind rolul femeilor prin apelarea la ceva ce toată lumea știa, existența bărbaților și a femeilor medici[676].

Termenii utilizați în greacă și latină atestă existența femeilor medici. În greacă, cel mai uzitat termen în inscripții, literatură și papiri este femininul *ιατρìνη* cu un sufix nominal feminin specific. Termenul pentru moașă era *μαῖα*. Funcția situată între moașă și medic era *ἰατρόμαια*, care era o moașă ce primise și o pregătire medicală[677]. Aceeași situație terminologică o avem și în limba latină. Termenul folosit pentru „moașă" era *obstetrix,* iar cel pentru „medic" avea două forme: la masculin *medicus* și pentru feminin *medica*. De aceea, o femeie cu titulatura de *medica* oferea mai multe servicii decât simpla *obstetrix*[678].

---

[675] Platon, *Republica*, p. 243.

[676] Holt N. Parker, „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire", în Lilian R. Furst (ed.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*, University Press of Kentucky, Kentucky, 2014, p. 132.

[677] Holt N. Parker, „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire", p. 133.

[678] Rebecca Flemming, „Women, Writing and Medecine in the Classical World", *The Classical Quarterly* 57, 1 (2007), Cambridge University Press, p. 259.

Această realitate este susținută și de literatura latină. De exemplu, Apuleius[679] prezintă pe una dintre surorile rele ale lui Psyche plângându-se că trebuie să se îngrijească de bandajele urât mirositoare ale soțului ei bătrân, îndeplinind rolul de *medica* și nu pe cel de soție[680]. Din contextul utilizării termenului se observă lesne că *medica* era mai mult decât o moașă.

Această realitate devine și mai consistentă atunci când aruncăm o privire asupra activității femeilor medici ale căror detalii biografice ni s-au păstrat. Cea mai cunoscută este Antiochis din Tlos (a trăit, cel mai probabil, în sec. I. î.Hr.)[681],

[679] Lucius Apuleius, (născut în jurul anului 124 d.Hr., în Madauros, decedat probabil după 170 d.Hr.), filosof platonic, retor și autor cunoscut pentru *Măgarul de aur*, o narațiune în proză care s-a dovedit influentă mult timp după moartea sa. Lucrarea, numită *Metamorfoze* de către autorul său, relatează aventurile unui tânăr transformat prin magie într-un măgar. Mai influente decât această colecție au fost tratatele sale filosofice. A scris trei cărți despre Platon: *De Platone et eius dogmate* („Despre Platon și învățătura sa"); *De Deo Socratis* („Despre Dumnezeul lui Socrate"), care expune noțiunea platoniciană de daimoni, creaturi binefăcătoare intermediare între zei și muritori; și o alta, care acum s-a pierdut. *De mundo* („Despre lume"), o adaptare a unui tratat atribuit în mod greșit lui Aristotel. Apuleius a afirmat că a scris o serie de poeme și lucrări de istorie naturală, dar aceste lucrări s-au pierdut. Apuleius, *The golden ass: being the Metamorphoses of Lucius Apuleius, with an English translation*, trad. William Adlington și S Gaselee, G.P. Putnam's Son, New York, 1928; Susan Gorman, „When the Text Becomes the Teller: Apuleius and the Metamorphoses", *Oral Tradition* 23, 1 (2008), p. 75; Karl Pomeroy Harrington;, Kenneth Scott, „Lucius Apuleius", în *Selections from Latin Prose and Poetry*, Harvard University Press, 1933, pp. 456–457. Există și o traducere românească: Lucius Madaurensis Apuleius, *Măgarul de aur: metamorfoze*, trad. Ioana Teodorescu, Editura de Stat pentru Literatura si Arta, Bucuresti, 1958.

[680] Apuleius, *The golden ass*, p. 215.

[681] Tlos, unul dintre cele șase mari orașe ale Uniunii Lyciene, cu trei drepturi de vot, a fost fondat de Tloos, eroul grec, care era fiul lui Tremiles și al nimfei Praxidice, potrivit lui Herodot. Cu toate acestea, în afară de această narațiune mitologică ca-

de la care ni s-a păstrat baza statuii ridicate în cinstea ei, împreună cu o inscripție: „Antiochis din Tlos, fiica lui Diodotus, lăudată de consiliul și oamenii din Tlos pentru experiență în arta medicală, a ridicat această statuie pentru ea însăși[682]". Din această inscripție se deduc următoarele: Antiochis era fiica faimosului medic Diodotus, citat ca autoritate în *Materia Medica* a lui Dioscorides[683]: onorurile oficiale primite erau rezervate celor care erau votați de consiliu ca binefăcători ai cetății. Cinstea și referințele privind cunoștințele medicale indică un câmp larg de expertiză, care nu se restrângea la supervizarea nașterilor, putând chiar să fi ocupat funcția de medic al orașului. Această presupunere e viabilă dacă se com-

re atribuie fondarea multor orașe din Anatolia eroilor din Războiul Troian, hieroglifele care descriu expedițiile militare ale regelui hittit Tuthalia al IV-lea (1250 î. Hr.-1220 î. Hr.) în Lycia, situează apariția orașului la sfârșitul epocii bronzului. Çilem Uygun, „The Temple of Kronos at Tlos", în Britta Özen-Kleine, Taner Korkut (ed.), *Festschrift für Heide Froning*, E Yayınları, Instanbul, 2018, p. 511.

682 *Ἀντιοχὶς Διοδότου Τλωὶς μαρτυρηθεῖσα ὑπὸ τῆς Τλωέων βουλῆς καὶ τοῦ δήμου ἐπὶ τῇ περὶ τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἐνπειρίᾳ ἔστησεν τὸν ἀνδριάντα ἑαυτῆς'*, cf. Elisabeth Brooke, *Women Healers Through History: Revised and Expanded Edition*, Aeon Books, London, 2020, p. 13.

683 Pedanius Dioscorides a fost medic, botanist și farmacolog, care a trăit între anii 40-90 d. Hr. Este cunoscut în special pentru lucrarea în cinci volume, *De Materia Medica*, în care Dioscorides nu se rezumă doar la descrierea medicamentelor din vremea lui și a efectelor acestora, ci le aranjează sistematic, enumerând și aproximativ 400 de plante cu aplicații medicale. De aceea, cartea lui este cea mai veche precursoare a farmacologiei moderne și o piatră de temelie pentru dezvoltarea farmacologiei și botanicii. Ca dovadă a importanței sale stă faptul că a fost folosită în Europa până în sec. XVI. Cf. Pedanius Dioscorides, *De materia medica*, trad. Tess Anne Osbaldeston și Robert P Wood, Ibidis, Johannesburg, 2000, pp. xx–xxi.

pară inscripțiile care îi comemorau pe cei în astfel de poziții[684]. Medicul unul oraș avea un salariu lunar și era scutit de unele taxe și sarcini publice. Mai mult, Antiochis era bogată, căci ridicarea unor astfel de statui era rezervată celor mai mari binefăcători, menționându-se costul[685].

De asemenea, Antiochis este citată de către Galen[686] (care îl citează pe Asclepiades din Bitinia[687]) ca fiind o autoritate în privința tratării bolilor legale de splină, hidropizie, sciatică și artrită. Tot el amintește că faimosul medic Heraclides de Tarent[688] a scris o lucrare despre hemoragia nazală pentru Antiochis.

---

[684] A se vedea Dorothy Porter, *Health, civilization and the State. A history of public health from ancient to modern times*, Routledge, London, 2006, pp. 17–18.

[685] Holt N. Parker, „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire", p. 134.

[686] Galen citează în lucrarea sa mai multe femei medici. Pentru o analiză detaliată, a se vedea: Holt N. Parker, „Galen and the Girls: Sources for Women Medical Writers revisited", *The Classical Quarterly* 62, 1 (2012), Cambridge University Press, pp. 359–386.

[687] Asclepiade (124 î.Hr.-40 î.Hr.), medic grec care a stabilit medicina greacă la Roma. Influența sa a continuat până când Galen a început să practice medicina la Roma în anul 164 d.Hr. El s-a opus doctrinei umorale a lui Hippocrates și, în schimb, a învățat că boala rezultă din condițiile de constrângere sau relaxare a particulelor solide, o doctrină derivată din teoria atomică a filosofului Democrit din secolul al V-lea. Asclepiade credea că armonia va fi restabilită prin aer curat, lumină, dietă adecvată, hidroterapie, masaj și exerciții fizice. Pionier în tratamentul uman al tulburărilor mintale, el a făcut ca nebunii să fie eliberați din izolarea în întuneric și i-a tratat prin terapie ocupațională, muzică, calmante (în special vin) și exerciții fizice. Elizabeth Rawson, „The Life and Death of Asclepiades of Bithynia", *The Classical Quarterly* 32, 2 (1982), Cambridge University Press, pp. 358–359; Roberto Polito, „On the Life of Asclepiades of Bithynia", *The Journal of Hellenic Studies* 119 (1999), The Society for the Promotion of Hellenic Studies, pp. 48–66.

[688] A trăit în perioada sec. III-II î. Hr. El a scris primul comentariu general complet asupra *Corpusului Hipocratic* alexandrin, de asemenea un atac în 3 cărți

Cinci autori antici citează ca autorități medicale femei: Pliniu al Bătrân (23-79), Galen, Pseudo-Galen[689], Aetius (550)[690] și Paul Aegineta (625-690)[691]. Toți citează natural atât bărbați,

asupra glosarului lui Baccheius (primul comentator al *Corpusului Hipocratic*, nativ din Tanagra; a trăit în sec. III î.Hr.), precum și o istorie a școlii empiriste (școala de medicină din Alexandria) în opt cărți. Cf. Ana Maria Rosso, „From Iology to Toxicology: A new specialization in Ancient Alexandrian School", *Toxicology Reports* 8 (2021), p. 1313.

689 Lucrările lui Galen din Pergam (c. 129-216 d.Hr.) au avut un rol fundamental în evoluția medicinei, a filosofiei și a altor domenii ale cunoașterii din antichitate până în Evul Mediu și la începutul epocii moderne, într-o varietate de limbi și culturi. Cu toate acestea, încă din timpul vieții lui Galen, tratatele false s-au strecurat în colecția lucrărilor sale autentice, în ciuda eforturilor lui de a pune la dispoziția publicului un catalog al propriei sale producții (*De libris propriis*). Timp de secole, cititorii și cercetătorii au folosit un ansamblu fluid de lucrări ale lui Galen, modelat de cadrele intelectuale și contextele socio-culturale în schimbare. Mai multe lucrări neautentice s-au bucurat de o popularitate remarcabilă. O analiză detaliată în Caroline Petit et al. (ed.), *Pseudo-Galenica: the formation of the Galenic corpus from antiquity to the Renaissance* (Warburg Institute colloquia 34), Warburg Institute, London, 2021; Caroline Petit, „What does Pseudo-Galen tell us that Galen does not? Ancient medical schools in the Roman Empire", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), Wiley, pp. 269–290.

690 Aetius de Amida, medic bizantin care a trăit aproximativ la sfârșitul secolului V și începutul celui următor. Există o întreagă discuție între cercetători privind posibilitatea ca Aetius să fi fost medicul lui Justinian și al Teodorei, mai ales că în lucrarea sa, *Tetrabiblon* există multe teme de obstetrică și ginecologie. Pentru argumente pro și contra a se vedea John Scarborough, „Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013), pp. 742–762; Dimitrios P. Lazaris et al., „Surgical Diseases of the Womb According to Aetius of Amida (6th Century a.d.)", *World Journal of Surgery* 33, 6 (2009), pp. 1310–1317; Christine F. Salazar, Philip van der Eijk, „Aetius of Amida's abbreviations of his Galenic source texts", în Isabelle Boehm, Daniel Vallat (ed.), *Epitome*, MOM Éditions, 2020.

691 Paul de Eghina (625-690 d.Hr.) s-a născut pe insula Eghina și a practicat medicina în Alexandria. A fost autorul *Epitomei medicinei* (șapte cărți). Cea mai notabilă dintre Epitomele sale este cea de-a șasea carte despre chirurgie. Pavel nu

cât și femei, fără a discrimina nicio parte. Din păcate, aceste citări rareori conțin și date biografice[692]. Ele sunt menționate în legătură cu utilizarea unor leacuri, hematogeni, abortive și tratarea unor boli ale splinei, anusului, hidropizie, sciatică, artrită, ulcere, supurații, dureri de stomac, impetigo râie și probleme ginecologice. Se pare că Olimpia[693], o femeie medic, a folosit ilustrații în scrierile medicale. Cea mai citată femeie este Aspasia[694], de către Aetius într-o lucrare de ginecologie.

era doar un scrib, ci și un chirurg foarte capabil. El a fost studentul prin excelență al celor mai bune autorități medicale: Hippocrates și Galen în medicina greacă și, respectiv, romană. De asemenea, a dat dovadă de un geniu aparte în domeniul chirurgiei. Ne-a oferit descrieri inedite ale traheotomiei, amigdalectomiei, cateterizării vezicii urinare, litotomiei, reparării herniei inghinale, paracentezei abdominale pentru ascită și multor alte proceduri chirurgicale, inclusiv reducerea dimensiunii sânilor. El nu numai că i-a influențat pe cei din epoca sa, dar a avut o mare influență asupra unor medici precum Rhazes, Haly Abbas, Albucasis, Avicenna și Fabricius ab Aquapendente. Raffi Gurunluoglu, Aslin Gurunluoglu, „Paul of Aegina: Landmark in Surgical Progress”, *World Journal of Surgery* 27 (2003), p. 18; Paul d’Egine, *The seven books of Paulus Aegineta*, trad. René Marie Briau, Syndenham Society, London, 1844; Athanasios A. Diamandopoulos et al., „Paulus Aegineta: The Pioneer of Plastic Surgery. Evolution and Comparisons”, *Hospital Chronicles* 2, 2 (2007), pp. 83–88.

692 Holt N. Parker, „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire”, p. 137.

693 Pliniu cel Bătrân o citează în lucrarea *Istoria Naturală* (redactată în jurul anului 78 d. Hr.). Olimpia este singura femeie amintită în secțiunea consacrată autorilor medici. Ea e amintită în legătură cu utilizarea plantelor și a altor derivați pentru menținerea sănătății. Cf. Rebecca Flemming, „Women, Writing and Medecine in the Classical World”, p. 271.

694 A trăit în secolul IV d. Hr., fiind o influență majoră pentru cele mai importante figuri din medicina bizantină. Medici și chirurgi precum Aetius și Paul de Eghina o considerau un geniu medical și o socoteau egală celor mai buni chirurgi bărbați ai vremii ei. Aspasia și-a câștigat faima ca moașă și ginecolog, punând bazele începuturilor practicării obstetricii, atât în ceea ce privește primele tehnici de

El o considera o autoritate în materie de: boli în perioada sarcinii, avort, cauzele unei nașteri dificile, îngrijire după o procedură de embriotomie, deplasarea uterului și ulcerații ale acestuia. Se pare că erau realizate și intervenții chirurgicale, căci Aspasia amintește despre venisecție, operarea hemoroizilor uterini și alte practici.

Din perioada secolelor II-IV avem și cea mai veche lucrare medicală a unei femei din lume. E vorba despre un singur manuscris, intitulat *Din lucrările Metrodorei*[695], o selecție de texte din cel puțin două cărți. Una dintre ele purta titlul *Despre afecțiunile feminine ale uterului*. Lucrarea e bine organizată, conținând 63 de capitole împărțite in 7 secțiuni. Fascinant e faptul că ea nu apelează doar la literatura secundară, ci citează direct din Corpusul Hipocratic; mai mult, ea caută și simptome pe care alți medici nu le-au observat și creează clasificări personale ale unor afecțiuni de natură ginecologică. De asemenea, Metrodora a realizat câteva contribuții teoretice și etiologice originale legând, de exemplu, unele secreții vaginale și iritări ale rectului de prezența viermilor intestinali[696].

---

avorturi provocate, cât și în ceea ce privește managementul chirurgical al eșecului timpuriu al sarcinii. Cf. Gregory Tsoucalas, Markos Sgantzos, „Aspasia and Cleopatra Metrodora, Two Majestic Female Physician – Surgeons in the Early Byzantine Era", *Journal of Universal Surgery* 4 (2016), pp. 1–2.

695 Textul grecesc al Metrodorei poate fi împărțit în trei părți, și anume: 1) capitolele 1-31, despre bolile uterine și obstetrică, de către un autor numit (sau care se numește) „Metrodora"; 2) capitolele 32-95, miscellanea; 3) capitolele 96-137, extrase din Alexandru din Tralles. Cf. Gemma Storti, „Metrodora's Work on the Diseases of Women and their Cures", *Estudios bizantinos* 6 (2018), p. 94.

696 Rebecca Flemming, „Women, Writing and Medecine in the Classical World", p. 277; Tsoucalas Gregory et al., „Metrodora, an Innovative Gynecologist, Midwife,

Epoca în care a fost scris tratatul este o chestiune de speculații. O comparație sistematică a textului cu alte lucrări medicale din antichitatea târzie și din Bizanț poate indica sursele cărții Metrodorei. E posibil ca acest tratat să fi fost un manual, unul dintre cele compilate în prima jumătate a secolului al X-lea, în cursul domniei lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul. Rolul femeilor în familie și în comunitate a evoluat, în special în secolul al XI-lea. Familia din marile centre urbane a luat din ce în ce mai mult forma familiei nucleare, așa cum o cunoaștem în zilele noastre. Femeile s-au implicat, de asemenea, în activități în afara casei lor, în special în mici afaceri pentru fabricarea și comerțul cu țesături. Într-un astfel de mediu cultural, estetica trupului nu a fost probabil neglijată. Tratatul Metrodorei constă în scurte prescripții care abordează subiecte care se adresau femeilor. Existau rețete cu privire la modul în care să aibă o înfățișare tinerească ideală pentru a deveni mai atrăgătoare pentru bărbați. Rețetele foloseau pe scară largă substanțe farmaceutice. Ele includeau și elemente magice, ceea ce constituia o abatere majoră de la medicina hipocratică practicată în secolele anterioare[697].

O altă figură feminină citată este Cleopatra, care e amintită în legătură cu utilizarea cosmeticelor și al unui sistem de

and Surgeon", *Surgical Innovation* 20, 6 (2013), pp. 648–649.

697 S. Kotsopoulos, A. Fotiou, „Metrodora: A physician of late Byzantium on feminity", *Encephalos* 55 (2018), p. 9.

greutăți și măsuri[698]. Ea a trăit, cel mai probabil, în secolul II d. Hr., fiind contemporană cu Soranus din Efes[699].

În privința pregătirii medicale, ea era de cele mai multe ori realizată în cadrul familiei, după cum se poate trage concluzia din cazul lui Antiochis, care și-a primit educatia de la tatăl ei, un medic faimos. Nu existau școli medicale sau o autoritate centrală care să guverneze descoperirile medicale și să disperseze cunoașterea. Deși s-au dezvoltat centre pentru pregătire medicală în jurul marilor biblioteci din Cos, Cnidus, Pergam, Efes, Roma, Alexandria sau Smirna, prima formă de educație era ucenicia pe lângă medici, care de obicei se perpetua în familie. Restituta a fost pregătită de fostul ei stăpân, medicul

698 Rebecca Flemming, „Women, Writing and Medecine in the Classical World", pp. 277–278.

699 Potrivit *Suda*, o enciclopedie bizantină masivă din secolul X, Soranus s-a născut în Efes, în Asia Mică, probabil în a doua jumătate a secolului I d.Hr. Și-a primit pregătirea medicală în Alexandria, a practicat în Roma și a murit spre mijlocul secolului al II-lea d.Hr. Nu se cunoaște nimic în plus despre viața sa, cu excepția faptului că a scris aproximativ douăzeci de cărți, care tratează despre ginecologie, medicină internă, chirurgie, farmacologie, oftalmologie, istorie medicală, anatomie, embriologie și filozofie. Majoritatea s-au pierdut, doar o parte din lucrarea sa *Despre boli acute și cronice* supraviețuind în transcrierea lui Caelius Aurelianus (sec. V-lea d.Hr.). A scris, de asemenea, mai multe tratate despre bandaje, despre fracturi, precum și *Viața lui Hippocrates*. Cf. Marianna Karamanou et al., „The effect of Soranus of Ephesus (98–138) on the work of midwives", *Women and Birth* 26, 4 (2013), p. 226.

Claudius Alcinus[700]; Pantheia[701], Aurelia Alexandria Zosima[702] și Auguste[703] au fost soții ale unor doctori.

Pentru un medic, cea mai importantă era recunoașterea venită din partea comunității. În Imperiul Roman, calitatea de doctor venea împreună cu o serie de responsabilități și onoruri civile. Iulius Caesar a oferit cetățenie romană tuturor medicilor din Roma și Vespasian a dispus scutirea de taxe. De aceea, onorurile publice primite de femei medici pre-

[700] Inscripția, descoperită la Roma și datată în secolul I d.Hr., sună astfel: „Τι(βερίῳ) · Κλαυδίῳ Ἀλκίμῳ ἰατρῷ Καίσαρος · ἐποίησε Ῥεστιτοῦτα · πάτρωνι ·καὶ · καθηγητῇ ἀγαθῷ καὶ ἀξίῳ ἔζη(σε) ἔτη πβ" („Pentru Tiberius Claudius Alcimus, medicul Caesarului. Făcută de Restituta, pentru patronul și profesorul ei, bun și vrednic, a trăit 82 de ani!"). O analiză a inscripției și al contextului istoric a fost realizată de Jennifer Irving, „Restituta: The Training of the Female Physician", *Melbourne Historical Journal* 40 (2013), pp. 44–56.

[701] Soția medicului Glykon din Pergam; apare amintită într-una din epigramele de pe piatra de mormânt ridicată de acesta (sec. II d. Hr.). Textul spune următoarele: „αὐτή μοι καὶ παῖδας ἐγεί|ναο πάντας ὁμοίους, αὐτὴ καὶ | γαμέτου κήδεο καὶ τεκέων |καὶ βιοτῆς οἴακα καθευθύνεσκες |ἐν οἴκῳ καὶ κλέος ὕψωσας ξυ|νὸν ἰητορίης, οὐδὲ γυνή{ι} περ | ἐοῦσα ἐμῆς ἀπολείπεο τέχνης. |τοὔνεκά σοι τύμβον τεῦξε Γλύ| κων γαμέτης, ὅς γε καὶ ἀθ[ανά]|τοιο δέμας κεύθει Φιλαδέλ[φου], | [ἔ]νθ[α] κα̣ὶ αὐτὸς ἐγὼ κείσομ[αι], |αἴ κε θά[νω]. . ." („Mi-ai născut copii, toți potriviți unul cu celălalt, ai avut grijă de soțul și copiii tăi, ai cârmuit direcția vieții în casă și ai mărit prestigiul nostru comun în arta vindecării: deși femeie, nu ai rămas în urma artei mele. În semn de recunoștință pentru toate acestea, soțul tău Glykon ți-a construit acest mormânt, care adăpostește și rămășițele muritoare ale nemuritorului Philadelphos și în care eu însumi voi zace când voi muri"). Cf. Julia Lougovaya, „Medici Docti in Verse Inscriptions", *Archiv für Papyrusforschung* 40 (2019), p. 155.

[702] Soțul ei i-a ridicat o statuie în orașul Adada din Pisidia pentru a-i cinsti cunoștințele medicale. Cf. Holt Parker, „Women and Medicine", în Sharon L. James, Sheila Dillon (ed.), *A Companion to Women in the Ancient World*, 1, Wiley, West Sussex, 2012, p. 123.

[703] Inscripția unde e menționată provine din sec. IV-VI, din orașul Gdanmaa în Lycaonia. Cf. Holt Parker, „Women and Medicine", p. 123.

cum Antiochis sau Aurelia Alexandria Zosima sunt un indicator nu doar al statutului profesional, ci al faptului că erau excepționale ca medici[704].

3.5.2. Femei medici în Bizanț

Femeilor le era permis să practice medicina în Imperiul Bizantin, prezența lor nefiind o inovație, ci o perpetuare a unei stări existente încă din antichitate. După cum am menționat anterior, când am discutat pregătirea medicală din antichitate, nu se cunoaște cum și de unde își însușeau cunoștințele. În perioada cuprinsă între secolele VI-VII, pregătirea medicală de bază includea ucenicia pe lângă un doctor sau participarea la un curs organizat de un profesor pregătit în medicină. Marile spitale au devenit și un fel de școli medicale începând cu secolul X. De exemplu, în spitalul de la mânăstirea Pantocrator exista un medic care îi învăța știința medicală pe copii altor medici. În timpul dinastiei Comnen, dacă cineva voia să fie medic, era nevoit să respecte trei reguli: să participe la cursuri medicale, să treacă prin practică medicală o lungă perioadă de timp, să fie examinat de o figură medicală ilustră și să treacă probele. Doar prin această modalitate putea să obțină o diplomă care să confirme statutul de medic[705].

Principalele specializări medicale ale femeilor erau ginecologia și obstetrica. Însă, se obișnuia ca ele să își ofere serviciile femeilor indiferent dacă problema era de ordin ginecologic

[704] Holt N. Parker, „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire", p. 176.

[705] Ioannis D. Gkegkes et al., „Women Physicians in Byzantium", *World Journal of Surgery* 41, 3 (2017), p. 894.

sau nu. Ele puteau activa ca liber profesioniste sau puteau fi angajate în spitale. Typikonul din secolul XII, creat pentru marele spital Pantocrator[706] din Constantinopol, vorbește despre o secțiune specială pentru femei condusă de doi medici, ajutați de o femeie medic și încă opt cu funcții medicale mai puțin important: patru femei asistente medicale, două ca asistente și două femei servitoare. Femeia medic era subordonată colegilor ei bărbați[707].

Legislația bizantină nu făcea nicio distincție între drepturile bărbaților și ale femeilor privind practicarea medicinii. *Digestele* lui Justinian vorbesc despre faptul că bărbații și femeile medici împart aceeași responsabilitate, iar în privința remunerării financiare, Justinian le oferă dreptul de a cere oricât

[706] Spitalul făcea parte din complexul mănăstiresc Hristos Pantocrator și a fost construit între anii 1118 -1136, de către Ioan al II-lea Comnen (1118- 1143) și prima sa soție Irina, iar lucrările au fost încredințate arhitectului Nichifor. Dintre cele trei clădiri ale complexului, biserica sudică a fost ridicată prima, pentru a servi drept katholikon înainte de moartea Irinei în 1124. Biserica de nord a fost adăugată mai târziu; a fost dedicată Sfintei Fecioare Eleousa, iar Liturghia oficiată acolo era accesibilă laicilor. Capela de înmormântare, dedicată Arhanghelului Mihail, făcea legătura cu cele două biserici. În această capelă au fost înmormântați mulți împărați și membri ai dinastiei Comnenilor, precum și împărați ai dinastiei Paleologilor; cum ar fi, de exemplu, fondatorul mănăstirii, Ioan al II-lea Comnen (1180) și Manuel al II-lea Paleologul (1448). Cf. Paul Magdalino, „The Foundation of the Pantokrator Monastery in Its Urban Setting", în Sofia Kotzabassi (ed.), *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, De Gruyter, 2013, pp. 33–56; Georges Androutsos et al., „Les institutions hospitalières de Byzance et l'hôpital (Xénon) du monastère du Christ Sauveur Pantocrator de Constantinople", *La Presse Médicale* 41, 1 (2012), pp. 68–73.

[707] Georges Androutsos et al., „Les institutions hospitalières de Byzance et l'hôpital (Xénon) du monastère du Christ Sauveur Pantocrator de Constantinople", pp. 70–71.

li se părea potrivit. Tot datorită profesiei lor, femeile medici puteau fi martori în cadrul unui proces (acolo unde bărbații erau excluși), în ciuda faptului că legislația refuza acest drept femeilor. Ele puteau fi martori în cazuri privind nașterile, boli feminine sau cazuri de testare a fecioriei, sau dacă pacienții nu puteau fi examinați de un medic bărbat, de vreme ce nu le era permisă prezența (în caz de incest sau divorț). De asemenea, legislația permitea și moașelor să depună mărturie în cazuri de sarcină contestată în urma divorțului sau a decesului soțului[708]. Și în privința penalizărilor legale nu exista discriminare între genuri. Erau prescrise aceleași pedepse pentru cazurile în care fusese provocată sterilitatea femeii, dacă o boală ginecologică a avansat din cauza unui diagnostic sau a unui medicament prescris greșit sau dacă fusese indus un avort[709].

Medicina bizantină se baza în principal pe lucrările lui Hippocrates și Galen. Însă, acest fapt nu a însemnat că medicii bizantini nu au pus sub semnul întrebării unele dintre teoriile celor doi. Simeon Seth[710], medic și astronom, a fost

[708] Ioannis D. Gkegkes et al., „Women Physicians in Byzantium", p. 894.

[709] Ioannis D. Gkegkes et al., „Women Physicians in Byzantium", p. 895.

[710] A fost matematician la curtea lui Alexios I Comnenul și cel mai faimos astrolog bizantin. Ana Comnena relatează că a prezis corect moartea lui Robert Guiscard în 1085. Fiind interesat de fizică, astronomie, medicină și literatură araba, Simeon a scris trei tratate (fizică, astronomie și nutriție) și a tradus din arabă fabula orientală Khalila wa Dimna, redenumind-o *Stephanites și Ichnelates*. Cf. Paul Magdalino, „The Byzantine Reception of Classical Astrology", în Catherine Holmes, Judith Waring (ed.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* (Medieval Mediterranean 42), Brill, Boston, 2002, p. 46; David Deakle, „Simeon Seth on Cannabis (Cognoscenti of Cannabis II)", *Journal of Cannabis Therapeutics* 1, 2 (2001), pp. 15–20. O analiză a criticii făcute lui Galen a se vedea în: Petros Bouras-Vallianatos, Sophia Xenophontos, „Galen's Reception in

primul care a criticat ideile lui Galen privind fiziologia umană. Medicii bizantini nu s-au mulțumit doar să copieze vechile manuscrise medicale, ci le-au îmbogățit cu propriile lor descoperiri privind farmacologia și anatomia.

Una dintre cele mai mari contribuții ale Bizanțului în medicină a fost crearea spitalelor ca instituții în secolul IV. Primele versiuni au apărut sub chipul instituțiilor caritabile ridicate pentru a-i adăposti pe bolnavi și săraci. Ele au fost construite în mediul urban, sub egida Bisericii, printre personalitățile bisericești care s-au implicat remarcându-se episcopul Leonțiu[711], Eustațiu și sfântul Efrem Sirul. Leonțiu a fondat în Antiohia case pentru îngrijirea săracilor, la fel ca Eustațiu în Sevasta. Sfântul Efrem Sirul a fondat în Edessa, în jurul anul 370, un xenodocheion, care era finanțat prin intermediul donațiilor. Sfântul Vasile cel Mare a jucat un rol major în dezvoltarea instituțiilor caritabile și a spitalelor. El a construit un complex pentru oferirea de ajutor social și medical (faimoasele Vasiliade). Nedorind ca săracii să devină persoane inactive, a ridicat ateliere și alte forme de muncă comunitară pentru ca ei să se poată întreține. Pentru cei cu posibilități intelectuale a înființat școli. În sprijinul spitalelor a adus personal

Byzantium: Symeon Seth and his Refutation of Galenic Theories on Human Physiology", *Greek, Roman and Byzantine studies* 55, 2 (2015), pp. 431–469.

[711] Episcop arian al Antiohiei între 344-358. Ridicarea unui spital de către acesta e privită de unii cercetători drept o modalitate de a câștiga simpatia pentru cauza ariană; alții îl consideră a fi semnul dezvoltării unui monahism urban care punea în centrul activității milostenia, sau un răspuns la patronajul imperial oferit acțiunii sfântului Vasile cel Mare de a fonda Vasiliadele. A se vedea Peregrine Horden, „The Earliest Hospitals in Byzantium,Western Europe, and Islam", *Journal of Interdisciplinary History* xxxv, 3 (2005), p. 366.

medical bine pregătit și provizii medicale. Mai mult, sfântul Vasile și-a generalizat proiectul prin apelul adresat episcopilor de a crea instituții asemănătoare. Chiar împăratul Valens, care nu îl simpatiza deloc pe sfântul Vasile, a inspectat și și-a dat acordul pentru funcționarea așezămintelor filantropice[712].

La cererea episcopului cetății, s-a creat în Alexandria un grup de asistenți (bărbați și femei) numit *parabolani*[713] care, între 416-418, a însumat peste 500 de membri. În 610, patriarhul Ioan cel Milostiv[714] a ridicat un spital în Alexandria. Treptat, spitalele au devenit din ce în ce mai numeroase și mai mari, fiind construite în aproape toate orașele Imperiu-

---

712 Henry Barclay Swete, *Essays on Some Theological Questions of the Day: Early Twentieth Century Cambridge Essays*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2004, p. 492.

713 Parabolanii erau un grup de tineri puternici, legați de Biserica din Alexandria, a căror sarcină era de a aduna bolnavii, handicapații și persoanele fără adăpost din oraș și de a-i plasa în spitale sau în casele de binefacere ale Bisericii. Dar sursele dezvăluie că ei serveau și ca un fel de braț militar al episcopului alexandrin, desfășurând acțiuni împotriva adversarilor săi. Decretul imperial din 416 le-a interzis parabolanilor să apară în locuri publice sau să intre în incinta consiliului orașului sau a tribunalelor; numărul lor a fost redus de la 800 la 500, iar recrutarea de noi membri a fost încredințată prefectului; anterior, patriarhul numise membri la discreția sa. De acum încolo, aceștia urmau să fie recrutați din clasa „săracilor". În 418, însă, episcopul și-a recăpătat dreptul de a-i alege pe parabolani, iar numărul lor a fost mărit la 600. Doar restricțiile privind circulația lor în oraș au rămas în vigoare. Cf. Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, p. 96.

714 S-a născut în Amathus (Cipru), în 560, tatăl lui fiind guvernatorul insulei. S-a căsătorit, însă soția și copiii au murit, iar el a îmbrățișat monahismul. Împăratul Heraclie l-a numit patriarh al Alexandriei la sfatul patricianului Niceta și al creștinilor alexandrini. Există două biografii contemporane, cele ale lui Sofronie și Ioan Moschos, și o a treia scrisă ca supliment la cea de-a doua și redactată de Leonțiu. Cf. *Three Byzantine saints: contemporary biographies*, trad. Elizabeth A. S Dawes și Norman Hepburn Baynes, Mowbray, Oxford, 1977, pp. 195–197.

lui. În 420, în Efes exista unul care avea 75 de paturi. În anul 500, tot aici existau deja trei spitale. Ele au început să aibă și secțiuni specializate, cum a fost cazul cu spitalul Sfântul Sampson[715] din Constantinopol, care avea o arie rezervată celor cu afecțiuni oftalmologice[716].

Ioan al Efesului[717], în lucrarea sa *Istoria Bisericească*, scrie că în toate orașele bizantine importante existau două instituții

---

715 Spitalul Sampson din Constantinopol, considerat a fi unul dintre cele mai vechi, datând dinainte de mijlocul secolului al V-lea, a fost reconstruit la scară mai mare de Justinian, după ce fusese distrus de un incendiu. În Decretul împăratului referitor la cheltuielile de înmormântare a persoanelor decedate (Novela 59) este menționat în mod specific ca fiind „Spitalul lui Sampson, de sfântă amintire, care a fost fondat de noi". A început ca locuință a unui medic creștin pe nume Sampson, care îi slujea și îi găzduia pe cei săraci și bolnavi și este posibil să fi fost primul medic care a oferit hrană și cazare pacienților săi, pe lângă îngrijirile medicale. Sampson a ajuns să devină o instituție foarte prestigioasă în Constantinopol, după cum o dovedește poziția sa în legislația lui Justinian, unde în Novela 131 i se oferă privilegii acordate doar Sfintei Sofia. Avem aici un exemplu de inițiativă privată a cărei supraviețuire s-a datorat în mare parte finanțării imperiale. Se spune că a servit locuitorilor până la jefuirea orașului de către latini în 1204, care, cel mai probabil, au continuat să îl folosească pentru o vreme ca spital. Cf. Daphne Kapsambelis, „Invention or evolution in the provision of health care in late Antiquity in the Eastern Roman Empire: the case of the hospital", p. 42.

716 Marius Telea, „Medical Care in Byzantium from Mission to Devotion", *European Journal of Science and Theology* 8, 2 (2012), p. 157.

717 Originar din Amida, a intrat în mănăstire în copilărie, dar mai târziu a fost exilat în timpul persecuțiilor miafizite ale lui Iustin I și Justinian I în anii 520. În ciuda faptului că a locuit în Constantinopol printre ceilalți creștini miafiziți exilați, Iustinian I l-a ales în 542 pentru a conduce o misiune în Asia Mică. La mai bine de un deceniu de la începerea eforturilor sale misionare, Iacob Baradaeus îl va hirotoni ca episcop de Efes. Iustin al II-lea l-a aruncat în închisoare în anul 570, unde a rămas până la moartea sa. Ioan a scris *o Istorie ecleziastică*, consemnând evenimentele din timpul lui Iulius Cezar (44 î.Hr.) până în 586 d.Hr., în trei volume, din care doar al treilea, care tratează perioada 571-586, a supraviețuit. De

pentru îngrijirea bolnavilor: spitalele și diaconatele. Primele erau administrate doar de cler, în timp ce diaconatele ofereau laicilor posibilitatea de a se implica. De aceea, aici activau multe femei pioase care-și dedicau banii și timpul pentru îngrijirea celor suferinzi[718]. Aceste grupuri de laici duceau o viață semi-monastică, nu aveau pregătire medicală, în grija lor intrând oferirea de adăpost, îmbrăcăminte, mâncare și transportarea celor bolnavi[719].

În secolul VII, în Constantinopol existau cel puțin patru *xenones*; în secolul următor, împărăteasa Irina a fondat un nou spital, exemplul ei fiind preluat de următorii împărați. Printre ei se remarcă Ioan al II-lea Comnenul, care a fondat spitalul Pantocrator deja menționat, finanțat din vistieria imperială. În secolul XII, în Tesalonic exista un spital mare, de unde locuitorii cetății își procurau medicamentele. Ioan al III-lea Vatzates și soția sa Irina au construit și finanțat din veniturile domeniilor imperiale așezăminte pentru săraci și spitale. În secolul XV, în Filadelfia (Asia Mică), episcopul cetății, cu susținerea împăratului Teodor al II-lea Laskaris, a ridicat un spital. De asemenea, Teodor Metochites vorbește despre existența unor spitale în Niceea.

---

asemenea, a scris în jurul anului 568 o descriere a vieții a 58 de sfinți orientali. Mai multe detalii biografice în: John of Ephesus, Robert Payne Smith, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus: Now First Translated from the Original Syriac*, Gorgias Press, Piscataway, 2010, pp. v–viii.

718 John, *The third part of the Ecclesiastical history of John, Bishop of Ephesus*, trad. Robert Payne Smith, University Press, Oxford, 1860, pp. 113–114.

719 Marius Telea, „Medical Care in Byzantium from Mission to Devotion”, p. 159.

Se observă deci că în privința practicării medicinii, principalele specializări ale femeilor erau obstetrica și ginecologia, deși ele puteau trata și alte boli. Specializarea lor a făcut posibil ca de multe ori ele să intre în conflict cu legislația civilă și bisericească prin practicarea avortului sau a medicinii de natură magică. Aceste aspecte vor fi tratate în următorul subcapitol.

3.6. Avortul. Practici magice

Această secțiune va fi divizată în două părți principale: prima, care va avea în vedere prezentarea unor viziuni multiple asupra avortului, pornind de la filosofii antici, până la prevederile legislative bizantine, unde vor fi puse înainte și cazuri concrete de avort din perioada Paleologilor. A doua parte se va axa pe practicile magice bizantine, avându-se în vedere surprinderea modului în care bizantinii se raportau la magie, activitățile magice în care femeile erau implicate, cu accent special pe medicina de factură magică.

3.6.1. Avortul

Printre practicile interzise de-a lungul întregii istorii a Imperiului Bizantin s-au numărat în special castrarea[720] și

[720] Eunucii puteau fi întâlniți atât în structurile ecleziastice, cât și în cele administrative și militare ale Imperiului, stârnind printre contemporanii lor sentimente care variau de la admirație, la cel mai profund dezgust. Un cadou de 100 de eunuci ar fi fost făcut lui Vasile I (867-86) de către protectoarea sa din Peloponez, Danelis, întrucât aceasta știa că există întotdeauna un loc pentru eunuci în palatul imperial. Arabii erau la curent cu existența unei piețe uriașe pentru exportul

avortul. Acestea fuseseră acceptate pe scară largă în vechea lume antică, doar apariția creștinismului schimbând raportarea societății la ele. De pildă, Platon considera avortul drept cea mai potrivită unealtă a statului pentru evitarea suprapopulării cetăților. El îl recomanda femeilor de peste 40 de ani sau dacă mama dorea acest lucru[721]. De asemenea, Aristotel considera avortul ca fiind cea mai bună modalitate de a asigura ordinea într-o societate bine organizată[722]. Pitagoricienii aveau o atitudine nuanțată față de avort, fiind de acord cu practicarea lui în anumite situații (vârstă fragedă, viol, incest, deformații), dar înainte ca fetusul să dobândească simțire[723].

de eunuci către Imperiul Bizantin, deoarece, după cum consemnează tradiția cronicară, romanii erau încântați de posibilitatea de a avea eunuci. Shaun F. Tougher, „Byzantine eunuchs: an overview, with special reference to their creation and origin.”, în Elisabeth james (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, 1997, p. 168.

721 Platon, *Republica*, p. 250.

722 „Relativ la expunerea sau întreținerea copiilor după naștere, o lege trebuie să prevadă că nici un copil diform nu trebuie crescut; în cazul unui mare număr de copii, dacă rânduiala moravurilor o împiedică, atunci să nu fie expus nici un nou-născut; de fapt trebuie să fi fost fixată limita nașterilor. Iar dacă se nasc copii în urma unirilor peste limită, trebuie provocat avortul înainte ca ființa să prindă simțire și viață”. Aristotel, *Politica*, p. 196.

723 Există o dezbatere amplă între specialiști privind atitudinea pitagoricienilor față de avort. Unii consideră că ei se opuneau întru-totul practicării lui fiindcă ar fi socotit că fetusul are suflet din momentul conceperii; alții susțin că avortul era acceptat în multe situații, pitagoricienii fiind în multe privințe de acord cu Platon și Aristotel. Pentru întreaga discuție, a se vedea Aristoxène de Tarente, *Aristoxenus of Tarentum : the Pythagorean precepts (how to live a Pythagorean life): an edition of and commentary on the fragments with an introduction*, trad. Carl A. Huffman, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 377–379, 383–384, 440–445.

Stoicii nu recunoșteau embrionul ca fiind o entitate separată de trupul matern și de aceea nu se opuneau stopării unei sarcini[724]. Aceeași poziție se observă și în atitudinea unor juriști romani precum Papinian[725], care socotea că un copil nenăscut este doar un *spes animantis*, speranța unei ființe vii[726]. Scribonius Largus[727], citând jurământul hipocratic, considera

[724] Paul Carrick, *Medical ethics in antiquity: philosophical perspectives on abortion and euthanasia* (Philosophy and medicine), Kluwer, Dordrecht, 1995, p. 121.

[725] Jurist și colaborator apropiat al împăratului Septimius Severus, provenea probabil din Africa și a avut o oarecare apropiere de cultura elenistică. La căderea lui Gaius Fulvius Plautianus, în anul 205, a devenit prefect pretorian împreună cu Quintus Aemilius Laetus, dar la moartea lui Septimius, în februarie 211, a fost demis de Caracalla. După asasinarea fratelui lui Caracalla în 212, a fost urmărit de pretorieni și, fără proteste din partea lui Caracalla, a fost executat, eveniment care a intrat și în domeniul legendelor ca martiriul unui om drept. Papinian este cunoscut mai ales pentru *Quaestiones* („Probleme") și pentru *Digesta responsa* („Opinii ordonate"), care nu se limitează la propria sa practică, ci se bazează pe o gamă largă de surse. Papinian a fost considerat multă vreme drept cel mai mare jurist roman. Cf. Simon Hornblower, Antony Spawforth, „Papinian", în *Who's who in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 278.

[726] Eva Cantarella, „Women and Patriarchy in Roman Law", în Paul J. du Plessis et al. (ed.), *The Oxford handbook of Roman law and society*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 428.

[727] Claudius a fost însoțit în campania britanică din anul 43 d.Hr. de Scribonius Largus, medic și farmacolog, probabil la sugestia lui Caius Julius Callistus, un libert influent care era secretarul însărcinat cu petițiile. Acesta i-a recomandat împăratului și scrierile sale medicale latinești și, în semn de apreciere pentru acest patronaj, Largus i-a adresat și dedicat *Compositiones,* o colecție de preparate medicale. Despre Largus nu se știe nimic în afară de ceea ce se poate deduce din *Compositiones*. Este posibil să se fi născut în Sicilia, la începutul secolului I, și să fi scris atât în greacă, cât și în latină, având în vedere că se referă la faptul că lucrarea sa în latină a fost prezentată împăratului și că Galen, un secol și jumătate mai târziu, citează rețete în greacă care nu se regăsesc în textul latin care a supraviețuit. Deși Largus a tratat membri ai casei imperiale, probabil că nu a fost medicul personal al lui Claudius. Acest rol a fost deținut de Xenofon. Cf. Barry Baldwin, „The Career

însă avortul ca fiind o practică crudă fiindcă rănea o potențială ființă umană, medicul care ar performa o astfel de acțiune fiind socotit mai rău decât criminalii[728].

Deși interzis de Biserică și de legislația imperială, avortul era practicat și în societatea bizantină fiindcă adulterul, prostituția și desfrânarea erau încă larg prezente. Singurul motiv acceptat pentru avort era doar cel din motive medicale. Pedepsele pentru femei implicau exilul, divorțul și pedepsele corporale (în cazul celor necăsătorite)[729]. *Ecloga* impunea chiar pedeapsa cu moartea pentru văduvele care ucid embrionul pentru bani, pentru a favoriza alți moștenitori[730]. Pedepsele sunt îmbogățite în directivele din *Proheiron*[731], care impunea

an Work of Scribonius Largus", *Rheinisches Museum für Philologie* 135, 1 (1992), J.D. Sauerländers Verlag, pp. 76–78; Christos Tsagkaris et al., „In the Footsteps of Scribonius Largus, a Pioneer of Clinical Pharmacy in Ancient Rome", *Borneo Journal of Pharmacy* 4, 3 (2021), pp. 227–228; John Scarborough, „Scribonius Largus and Friends", în Paul T. Keyser, John Scarborough (ed.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 699–721.

[728] John M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, London, 1992, p. 8.

[729] E. Poulakou-Rebelakou et al., „Abortions in Byzantine times (325 -1453 AD)", *Vesalius* II (1996), p. 21. A se vedea și *The Digest of Justinian*, vol. IV, trad. Allan Watson, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985, p. 298.

[730] *A manual of later Roman law*, pp. 59–60.

[731] O codificare a anumitor statute fundamentale ale dreptului civil, penal și parțial judiciar și bisericesc bizantin, realizată în 879 din ordinul împăratului Vasile I. Procheironul nu a fost un cod oficial de legi, ci mai degrabă un ghid obligatoriu pentru judecători. Bazat pe Codul lui Iustinian, acesta a influențat legislația bizantină ulterioară, inclusiv pe cea din *Basilica*. Cf. Nicolas Oikonomidès, *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade: Studies, Texts, Monuments*, Variorum, Brookfield, 1992, pp. 189–191.

măsuri aspre pentru medic și moașă. În colecția *Hexabiblos*[732], cei care ofereau medicamente și ierburi pentru pierderea sarcinii erau considerați criminali.

Legislația civilă are reglementări mai dure decât canoanele bisericești. Primele prevederi apar în canoanele sinodului de la Gangra (314); apoi în canoanele 2 și 8 ale Sfântului Vasile cel Mare[733], unde se accentuează caracterul de persoană al embrionului, femeile care avortează și cei care oferă mijloacele pentru avort fiind excomunicați din Biserică timp de zece ani. Și canoanele Sinodului II Trulan sunt dure, echivalând avortul cu crima[734].

---

[732] Între septembrie 1344 și august 1345, un judecător din Tesalonic, Constantin Harmenopoulos, despre care nu se cunosc prea multe, a compilat cea mai importantă colecție juridică din perioada bizantină târzie. Această colecție a fost numită *Hexabiblos* deoarece era alcătuită din șase cărți. În ea autorul a organizat într-un mod sistematic materialul legat de dreptul civil și penal, folosind documente vechi și recente, de natură formală și informală. Cf. Wilfried Hartmann, Kenneth Pennington, *The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, p. 189.

[733] „Femeia care avortează prin vreo meșteșugire este supusă pedepsei pentru ucidere. Dar la noi nu există subtilitatea expresiei de fetus format și neformat. Fiindcă în acest caz nu este apărat numai cel care va fi născut, ci și cea care se vatămă pe ea însăși, deoarece, de multe ori, femeile mor în asemenea încercări. Dar la aceasta se adaugă și uciderea embrionului, o altă ucidere după scopul celor care îndrăznesc asemenea lucruri...” (canonul 2); „...cele care dau preparate avortive sunt ucigașe, dar și cele care primesc otrăvuri ce omoară fătul” (canonul 8). Cf. Răzvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți, canoanele întregitoare și prescripții canonice. Ediție bilingvă*, vol. III, pp. 98, 104.

[734] „Pe cele care dau doctorii lepădătoare de făt(provocatoare de avort) și pe cele care primesc otrăvuri pierzătoare (omorâtoare) de prunci le supunem pedepsei ucigașului” (canonul 91). Cf. Razvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice. Ediție bilingvă*, vol. I, p. 327.

În privința cazurilor de avort din perioada Paleologilor, ni s-au păstrat câteva mărturii în documentele unui proces din Constantinopol (1370). Împricinații au fost monahul Ioasaf de la mănăstirea Teotokos Hodigitria[735] și o maică anonimă de la mănăstirea Sfântul Andrei din Krisei[736]. Cazul a fost unul neobișnuit fiindcă cel judecat era tatăl copilului avortat (legea o pedepsea doar pe mamă de obicei), în proces fiind implicat

[735] Amplasată în Constantinopol, la est de Hagia Sophia, lângă zidurile de la malul mării. Hodegon (*Οδηγῶν*, „al ghizilor", „al îndrumătorilor") se pare că și-a luat numele de la călugării care îi conduceau pe pelerinii orbi la un izvor miraculos care era capabil să le redea vederea. Se presupune că biserica a fost fondată în secolul al V-lea de către împărăteasa Pulcheria. Mănăstirea Hodegon, cu biserica dedicată Sfintei Fecioare, a fost una dintre cele mai importante mănăstiri mariane din oraș fiindcă aici se păstra faimoasa icoană pictată de sf. evanghelist Luca. Primele secole din istoria complexului sunt învăluite în mister din cauza penuriei surselor. Deja în secolele X-XII a devenit unul dintre cele mai importante centre religioase din capitala bizantină, iar în timpul domniei dinastiei Paleologilor a jucat un rol central în viața politică și spirituală a Imperiului. A se vedea mai multe în: Piotr Grotowski, „The Hodegon. Considerations on the location of the Hodegetria sanctuary in Constantinople"", *Byzantina Symmeikta* 27 (2017), pp. 1–2; Aleksej M. Lidov, „The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space", *Analecta Romana Instituti Danici: Supplementum* 35 (2004), pp. 273–304.

[736] Acum Moscheea Koca Mustafa Pașa, a fost situată pe al șaptelea deal din Constantinopol. Potrivit tradiției, a fost fondată în secolul al VIII-lea și dedicată Sfântului Andrei din Creta, care a fost martirizat în timpul domniei lui Constantin al V-lea (741-775). De asemenea, este posibil să fi fost restaurată în timpul domniei lui Vasile I (867-886). După ocuparea latină a Constantinopolului, a fost semnificativ renovată sau chiar reconstruită de Teodora Raoulaina (cca. 1240-1300), nepoata împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul. A fost transformată în moschee de Koca Mustafa Pașa, marele vizir al lui Baiazid al II-lea, în 1486. Cf. Alexander Van Millingen, *Byzantine Churches in Constantinople*, Macmillan & C., London, 1912, pp. 111–118.

și patriarhul Filotei Kokkinos[737]. Vinovații au fost pedepsiți după cum urmează: medicul Syropoulos, care a oferit medicamentele abortive, a fost exilat, iar monahul Ioasaf a fost depus din treaptă și dat afară din mănăstire[738]

Textul e păstrat în *Registrele Patriarhiei de Constantinopol*, procesul făcând parte din unul de mare anvergură, care implica practicarea vrăjitoriei de către figuri bisericești constantinopolitane importante. El s-a derulat între 1370-1371, procesul verbal fiind consemnat în registrul actelor sinodale. Patriarhul Filotei Kokkinos a prezidat, alături de el fiind mitropoliți de Niceea, Brysis[739] și Calcedon. Au fost patru inculpați principali: falsul călugăr Phoudoules, acuzat că ar fi pregătit mai multe femei în arta vrăjitoriei; acesta l-a acuzat pe medicul Syropoulos că i-ar fi oferit cărțile sale de magie; Syropoulos a susținut că le-a primit de la un oarecare Gabrielopoulos, a cărui casă a fost perchiziționată și s-au descoperit cărți de vrăjitorie compilate de Demetrios Chloros. Acesta fusese deja condamnat

---

737 S-a născut în Tesalonic, în jurul anului 1300. A fost stareț al mănăstirii athonite Marea Lavră și unul dintre fruntașii mișcării isihaste. Protejat al împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzino, Filotei a fost numit patriarh al Constantinopolului în noiembrie 1353. A fost depus de Ioan al V-lea Paleologul în 1354. După ce a fost numit din nou patriarh în 1364, Filotei s-a opus eforturilor lui Ioan al V-lea de a negocia cu papii Urban al V-lea și Grigore al XI-lea. Afirmându-și autoritatea patriarhală, el a încurajat cauza isihastă prin canonizarea lui Grigore Palama în cadrul sinodului din 1368. Cf. Robert F. Taft, „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), p. 191.

738 E. Poulakou-Rebelakou et al., „Abortions in Byzantine times (325 -1453 AD)", p. 22.

739 Oraș din Tracia orientală, azi Pinarhisar (în Turcia), fondat în timpul regelui Teodosie I. Cf. Andreas Kuelzer, „The Byzantine Road system in Eastern Thrace: Some Remarks", *Byzantinische Forschungen* 30 (2011), pp. 183–184.

ca ucenic al lui Varlaam și Akindin, dar mai apoi achitat. În urma acestui proces de vrăjitorie, Chloros, care era și protonotar al Marii Biserici, a fost caterisit și închis în mănăstirea Peribleptos[740]. Ceilalți acuzați au fost exilați din Imperiu[741].

Syropoulos s-a oferit însă să își denunțe clienții, trei preoți: Ioan Paradeisos, care i-a cerut săvârșirea unor incantații pentru a scăpa de o condamnare canonică; și preoții Ioasaf și Iacob, care au acceptat banii pentru săvârșirea descântecelor. Toți au fost caterisiți. Ioasaf e același care a obligat-o pe maica ce rămăsese însărcinată să avorteze[742].

3.6.2. Practici magice

În gândirea bizantină, magia era socotită drept o formă particulară de activitate și credință religioasă[743], care era privită diferit de către practicanții și detractorii ei. Practicile magice

[740] Mănăstirea a fost ctitorită de împăratul Roman al III-lea Argyros (1028-34), care a fost înmormântat în biserică; a fost apoi locul de înmormântare al lui Nikephoros al III-lea Botaneiates (1078-81), și a fost restaurată de Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-82). A trecut la armeni după căderea Constantinopolului în 1453 și a fost sediul patriarhatului armean până în anii 1640. Cf. Ken Dark, „The Byzantine Church and Monastery of St Mary Peribleptos in Istanbul", *The Burlington Magazine* 141, 1160 (1999), The Burlington Magazine Publications Ltd., p. 656.

[741] Marie-Hélène Congourdeau, „Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle", *Revue des études byzantines* 40 (1982), p. 104.

[742] Marie-Hélène Congourdeau, „Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle", p. 104.

[743] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", în Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2009, p. 118.

și creștinismul erau situate la polii opuși ai aceluiași spectru de gândire și comportament. Acesta încorporează multe elemente pe care gândirea modernă le descrie ca religie, filosofie și știință, fiind definit de atitudinile considerate a fi potrivite pentru a trata cu puterile spirituale ce controlează viața de zi cu zi. Abordările erau multiple, variind între rugăciuni extreme și constrângere. Prima abordare corespundea teologiei ortodoxe consacrate, iar ultima tradiției alternative reprezentată de magie și științele oculte, tipuri de gândire care credeau că forțele naturale sau spirituale pot fi manipulate de oameni înzestrați cu anumite cunoștințe[744].

Între extremele celor două spectre exista o mare zonă gri unde majoritatea bizantinilor se integrau. Aceștia abordau elemente ale cultului ortodox într-un mod magic, în sensul în care atitudinea lor față de ele era coercitivă, rezultatele fiind văzute ca fiind automate și nu lucrarea harului divin. Însă ei cu siguranță se considerau a fi buni creștini și nu găseau nimic greșit în utilizarea nepotrivită a elementelor creștine pentru atingerea propriilor scopuri lumești și, de multe ori, anticreștine. Aceeași atitudine ambivalentă e regăsită și în straturile sociale superioare, în ciuda legislației imperiale care condamna practicile oculte. Împăratul și membrii Curții de multe ori apelau la astrologi, ghicitori și magicieni, sau ei înșiși practicau aceste arte[745]. Scopul final era dobândirea

744 Richard Greenfield, *„Magic and the Occult Sciences”*, p. 218.

745 Capacitatea de a controla natura era ceea ce făcea ca științele oculte să fie o preocupare potrivită pentru împărați înșiși. Sursele bizantine conțin referiri abundente la legende și scrieri pseudo-istorice care menționează împărați cu astfel de preocupări. Se știe despre existența unor scrieri alchimice atribuite împăraților Justinian și

unor cunoștințe și controlarea unor evenimente, mai ales în perioade de nesiguranță, războaie sau molime[746].

Gama generală de practici și credințe magice din perioada ultimei dinastii bizantine cuprinde două tipuri: magie și vrăjitorie. Magia se diferențiază de prima prin faptul că operează prin credințe și ritualuri învățate fie prin transmitere orală, fie prin intermediul cărților. Se presupune că vrăjitoria era prezentă mai ales în straturile inferioare ale societății, în timp ce magia era asociată cu persoanele educate[747]. Singura credință magică comună pare a fi „ochiul rău"[748].

Heraclie sau despre *Manualul de interpretare a viselor* presupus a fi redactat de către împăratul Manuel al II-lea Paleologul. Alții au apelat la astrologi sau ghicitori pentru a cunoaște viitorul, cum au fost împărații Manuel I Comnenul și Andronic al II-lea Paleologul. A se vedea mai multe în: Paul Magdalino, Maria Mavroudi (ed.), *The Occult Sciences in Byzantium*, La Pomme d'or, Geneva, 2006, p. 79; Paul Magdalino, „Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)", în Paul Magdalino, Maria Mavroudi (ed.), *The Occult Sciences in Byzantium*, La Pomme d'or, Geneva, 2006, pp. 119–163.

[746] Richard Greenfield, „Magic and the Occult Sciences", p. 219.

[747] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 119.

[748] Această credință presupunea desemnarea unei puteri distructive privirii ochiului uman din pricina unor sentimente de invidie sau gelozie față de fericirea, frumusețea sau bogăția altora. Această putere distrugătoare nu depindea întotdeauna de privitor; în unele cazuri, inclusiv tatăl putând fi stăpânit de ea. Din acest motiv, soția nu îl lăsa pe copil în preajma tatălui. Amploarea pagubelor cauzate de ochiul rău a fost comparată de către Plutarh cu molimele care distrugeau economia orașelor. Cf. Veronique DAsan, „Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity", în Dietrich Boschung, Jan N. Bremmer (ed.), *The Materiality of Magic* (Morphomata 20), Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2015, p. 181; Boris Gershman, „The economic origins of the evil eye belief", *Journal of Economic Behavior & Organization* 110 (2015), pp. 119–144.

Deși cercetătorii au făcut delimitare între magie și vrăjitorie, greaca din perioada Paleologilor nu realizează această distincție. Pentru descrierea activității generale desemnate ca magie erau folosiți termenii *μαγεία*[749] și *γοητεία*, care de obicei sunt sinonime; singura diferențiere se realizează atunci când au legătură cu tipul de activitate demonică pe care activitatea o presupune. Mai mult, acestea aveau conotații peiorative, fiind utilizate de detractori și nu de practicanți. Aceștia și, cel mai probabil, locuitorii obișnuiți ai Bizanțului, preferau să utilizeze termeni și fraze specifice pentru un anumit tip de activitate „magică"[750], cum era crearea unei amulete. Când era vorba de practică în general, erau folosiți termeni vagi ca „arta" sau „practica". Această ambiguitate terminologică dovedește faptul că practica magiei nu era o categorie bine definită în limbajul bizantinilor, ci mai mult în cel al detractorilor[751].

În *Viața sfintei Teodora din Arta*[752], monahul Iov (autorul) descrie cum despotul de Arta, Mihail al II-lea Anghelos

[749] μαγεία acoperea o gamă largă de manifestări: o vrajă individuală (ἐπῳδή), o poțiune de dragoste (φίλτρον) sau o amuletă (περίαπτον), înfăptuite de un magician (μάγος), ghicitor (μάντις), ghicitor într-un vas cu apă sau alt conținut (λεκανομάντεις), sau de oameni înțelepți/înșelători (ἑκατόνταρχοι).

[750] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 120.

[751] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 121.

[752] Potrivit *Vieții* ei, Teodora era un copil când Teodor Komnenos Doukas era împărat la Tesalonic, adică la un moment dat între 1224 și 1230. Ea s-a căsătorit cu Mihail al II-lea la scurt timp după ce acesta a devenit conducător al Epirului, în 1231. Astfel, dacă se respectă cronologia din *Viața,* ea trebuie să se fi născut în 1225, și s-a căsătorit cu Mihail la o vârstă fragedă (și ilegală din punct de vedere canonic). Nașterea primului ei fiu, Nichifor, este plasată de obicei în jurul anu-

a fost constrâns să se îndrăgostească de amanta sa, Gangrene, din cauza vrăjilor făcute de ea. Din pricina lor a sfârșit prin a-și trimite soția legitimă, Teodora, în mănăstire[753].

O altă acuzație de practicare a magiei a fost menționată de Gheorghe Pachymeres, care a prezentat învinuirile aduse de Teodor al II-lea Laskaris la adresa fratelui, Mihail Paleologul, și a surorii lui. Tot din perioada Paleologilor avem diferite mențiuni în literatura cavalerească bizantină privind activitatea vrăjitoarelor: este vorba de romanele *Kallimachos și Chrysorhoe*[754] și *Livistros și Rhodamne*[755]. În traducerea făcută

lui 1240, când ea ar fi avut în jur de șaisprezece ani. Se pare că ar fi supraviețuit cu câțiva ani soțului ei, care a murit în 1267 sau 1268. Prin urmare, moartea ei trebuie să fi fost avut loc în anii 1270. Nu există nicio îndoială că Teodora a fost o figură istorică, din moment ce este menționată în mai multe rânduri de George Akropolites. Cf. Alice-Mary Talbot, „Life of St. Theodora of Arta", p. 323.

753 Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 124.

754 *Καλλίμαχος καὶ Χρυσορρόη*, romanță în 2.807 versuri fără rimă, scrisă probabil la începutul secolului al XIV-lea de către un nepot al lui Mihail al VIII-lea, Andronic Paleologul. Lucrarea descrie încercările prin care trec doi îndrăgostiți, care se încadrează în modelul basmelor: testarea celor trei frați, dragonul, mărul vrăjitoarei. Autorul s-a folosit de romanele din Antichitate și din secolul XII, la care a adăugat elemente de folclor. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, pp. 1093–1094.

755 O romanță vernaculară în aproximativ patru mii cinci sute de versuri, de cincisprezece silabe. Poemul a fost probabil compus la mijlocul secolului al XIII-lea la curtea împăraților Laskarizi din Niceea. În cazul în care această dată este corectă, *Livistros și Rhodamne* ar fi cel mai timpuriu dintre cele șapte romane de dragoste bizantine târzii care au supraviețuit, constituind astfel o punte de legătură între romanele savante din secolul al XII-lea și celelalte poeme vernaculare din secolul al XIV-lea și secolul XIV. Cf. Panagiotis A. Agapitos, „Dreams and the Spatial Aesthetics of Narrative Presentation in «Livistros and Rhodamne»", *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999), p. 112.

la *Heroides*[756] a lui Ovidiu, Maxim Planoudes menționează utilizarea figurinelor din ceară străpunse care erau folosite la vrăjile de dragoste[757].

Practicile și credințele bizantine privind magia și vrăjitoria pot fi împărțite în trei categorii generale: de protecție, manipulare și de obținere a unor cunoștințe ascunse[758]. Sursele care ne stau la dispoziție arată că bizantinii erau preocupați să se protejeze cât mai mult de rău prin apelarea la toate metodele existente, începând cu simbolurile și obiectele religioase, și sfârșind cu cele având implicații magice Acestea erau folosite pentru ferirea de boli, accidente, infertilitate, insucces social, pierderi economice și agricole sau judecăți negative.

Referitor la infertilitate, femeile foloseau piatra numită „piatra vulturului" pentru a le ajuta să rămână însărcinate și să le păzească în perioada sarcinii. De asemenea, foloseau anumite rădăcini pentru a se feri de pericol. Astfel de amulete erau confecționate din minerale, plante sau părți ale unor animale, păsări și pești[759].

Magia putea însă fi folosită și pentru a provoca rău, aducând asupra victimelor boală, dizabilități, nebunie, impotență și pierderi financiare. Una dintre cele mai întâlnite practici

756 O serie de scrisori scrise de Penelope, Dido, Medeea și alte eroine către iubiții lor, Heroidele reprezintă prima încercare a lui Ovidiu de a revitaliza mitul ca subiect literar. Cf. Howard Jacobson, *Ovid's Heroidos*, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 6.

757 Richard Greenfield, *Traditions of belief in late byzantine demonology*, pp. 250–251.

758 Richard Greenfield, „Magic and the Occult Sciences", p. 222.

759 Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 127.

magice care face parte din această categorie era „legarea", unde victimei îi era aplicat un blocaj magic Altă metodă era cea a „împungerii", realizată prin înfigerea de ace și biele ascuțite într-un model, sau legarea unor spirite rele de o victimă sau un obiect[760]. Aceste tehnici erau utilizate mai ales în practicile magice privind iubirea sau trezirea dorinței sexuale De obicei, victima acestora era femeia. Un caz special a fost cel de la curtea de judecată patriarhală când o femeie bogată, Exotrochina, a încercat să îl facă pe un nobil să se căsătorească cu ea prin intermediul magiei[761].

De asemenea, se credea că, dacă o femeie era atinsă cu un pergament magic pe care se folosea praful prelevat de la amprenta lăsată de piciorul ei drept, ea devenea întru totul supusă voii magicianului. Același efect îl putea avea un măr inscripționat cu simboluri magice pe care l-ar fi mâncat. O utilizare directă a puterilor demonice de către o femeie este cea a ventrilochismului[762] folosit de ghicitoarea Amarantina. Această femeie a fost adusă în fața Curții Patriarhale la jumătatea secolului al XIV-lea, fiind acuzată că a fost inspirată de diavol

[760] Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", pp. 138–140.

[761] Richard Greenfield, *Traditions of belief in late byzantine demonology*, p. 244.

[762] Cea mai veche mențiune a ventrilochismului apare în textul *Viespiilor* a lui Aristofan, unde conceptul de posedare a spiritului este deja folosit ca o metaforă a agenției și responsabilității deplasate pentru vorbire. ventrilocii moderni își trag în mod tradițional arta înapoi la un ghicitor grec de sex masculin numit Eurykles. În calitate de părinte al ventrilochismului, se presupune că Eurykles ar fi folosit vocea iluzia și interpretarea cu mai multe voci pentru a simula stăpânirea spiritelor. Cf. C. B. Davis, „Distant Ventriloquism: Vocal Mimesis, Agency and Identity in Ancient Greek Performance", *Theatre Journal* 55, 1 (2003), pp. 48–49.

să practice magia și să devină ventrilocă, rostind „absurdități profetice din propriul pântec”[763].

Unele dintre practicile și credințele magice erau atât de simple încât puteau fi săvârșite de către oricine. Altele însă erau atât de complexe și necesitau o gamă largă de cunoștințe și pregătire intelectuală încât puteau fi practicate doar de cei situați în pătura socială cea mai înaltă. Dată fiind această calitate, putem deduce că femeile, dată fiind puțina lor pregătire livrescă, puteau săvârși doar cele mai simple acte de vrăjitorie. De aceea, în surse ele sunt prezentate fie ca victime ale magiei, fie ca persoane credule și superstițioase.

Oamenii socoteau că prin magie puteau fi vindecați de boli sau, cel puțin, se putea asigura ferirea de ele. De aceea, medicina magică era destul de populară printre bizantini. Nu e de mirare că femeile apelau la o varietate de amulete și compuși naturali cu valențe magice pentru a fi ocrotite în perioada sarcinii, sau pentru a-și apăra nou-născuții de atacurile unor demoni, cum era Gylou[764].

Deși în Bizanț nu au existat vrăjitoare în accepțiunea apuseană a termenului, se pot identifica moduri de interacțiune între demoni și oameni bazate pe gen. O temă des întâlnită în *Viețile Sfinților* este femeia posedată (fără voia ei) sau dorită de forțele demonice. Ele mai apar ca fiind caracterizate

---

763 Carolina Cupane, „La magia a Bisanzio nel secolo XIV”, pp. 256–257.

764 La originea acestei figuri se află legenda unei fecioare care a murit prematur și a cărei fantomă, conform femeilor din Lesbos, ucidea copiii mici. Prima apariție documentară a lui Gylou se găsește, într-adevăr, într-un fragment al lui Sapphô din Lesbos. Cf. Maria Patera, „Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec”, *Revue des études byzantines* 64, 1 (2007), p. 311.

de un puternic libido, consumate de dorință sexuală (ca urmare a unei vrăji aruncate asupra lor), sau ademenindu-i pe alții cu propria lor atracție fizică. Skylitzes[765], în catalogarea făcută deghizărilor realizate de Ioan Grammatikos[766], relatează cum acesta a ademenit pe câteva maici într-un atelier subteran, având cu ele legături imorale și implicându-le în practicile lui magice. Din aceste reprezentări observăm că societatea bizantină socotea femeia ca fiind vulnerabilă din punct de ve-

[765] Se cunosc puține informații despre el. Se pare că era cunoscut sub două nume, Skylitzes și Thrakesios. Al doilea nume face, probabil, referință la locul de origine a istoricului, thema Thrakesion din Asia Mică. Ioan Skylitzes este amintit în câteva documente legale din 1090 și 1092 ca ocupând funcția de magistrat principal al tribunalului judiciar din Constantinopol. Principala sa lucrare, *Synopsis historion*, a fost redactată în perioada domniei lui Alexios I Comnenul. El și-a propus să acopere perioada 1057-811, de la moartea lui Nichifor I până la abdicarea lui Mihail al VI-lea. Cf. John Skylitzes, *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811–1057: Translation and Notes*, trad. John Wortley, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. ix, xii.

[766] Patriarh al Constantinopolului (837-843). Ioan s-a născut într-o familie nobilă și a primit o educație înaltă. Și-a început cariera clericală în jurul anilor 811-813 ca anagnost în mănăstirea Hodegon. Epitetul *grammatikos* indică faptul că a fost respectat pentru învățătura sa. Până în 814 devenise iconoclast și a fost ales de împăratul Leon al V-lea să conducă o comisie care să alcătuiască un florilegiu de texte patristice în sprijinul iconoclasmului, în vederea pregătirii sinodului local din 815, care a condamnat din nou venerarea imaginilor. Ioan avea reputația de a poseda abilități retorice persuasive, Sub împăratul Mihail al II-lea, Ioan a fost tutorele prințului moștenitor Teofil și este creditat de obicei cu faptul că i-a insuflat puternice simpatii iconoclaste elevului său. La urcarea pe tron a lui Teofil, Ioan a devenit sincel și a plecat într-o ambasadă la califul arab al-Ma'mun, probabil în 829/30. A devenit patriarh la 21 ianuarie 837. După moartea lui Teofil și restaurarea imaginilor, Ioan a fost excomunicat și exilat din Constantinopol. Cf. Christos Bakogiannis, „Ἰωάννης Ζ΄ὁ Γραμματικός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (837-843). John VII Grammatikos (the Grammarian), Patriarch of Constantinople (837-843)", *Πάπυροι* 2 (2013), p. 127.

dere spiritual, fiind prea naivă sau prea slabă pentru a putea ține piept vrăjilor unui magician[767].

Ca practicante ale magiei, femeile apar reprezentate adesea sub chipul unei femei bătrâne, amețite de vin, care făurea profeții false și amulete interzise. Această imagine a fost prezentă de-a lungul întregii istorii bizantine, din Antichitatea Târzie până în perioada medievală, perpetuând imaginea femeii marginale ca agent al practicilor magice sau chiar oculte. Deși au existat și câteva femei din înalta societate asociate cu ocultismul, totuși practicile magice sunt privite doar ca un subset dintr-o gamă largă de trăsături socotite a fi neconvenționale pentru o femeie[768].

Un alt domeniu rezervat femeilor de sursele bizantine este medicina magică, mai ales cea care avea legături cu nașterea, concepția și probleme de natură ginecologică. Multe amulete din perioada medievală erau destinate femeilor, după cum o dovedește prezența reprezentărilor uterului rătăcitor[769] sau a

767 Alicia Walker, „Magic in Medieval Byzantium", în David J. Collins (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 221.

768 Richard P. H. Greenfield, „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", p. 221.

769 În lumea antică, unii vedeau uterul ca pe o entitate independentă care trăia în interiorul trupului femeii și avea un comportament în afara controlului acesteia. Platon descrie uterul ca pe o creatură animată, doritoare de a avea copii, care rătăcește prin trup și provoacă tot felul de boli dacă rămâne steril prea mult timp. Acest punct de vedere nu a fost respins în mod explicit de hipocratici și de Aristotel, dar a suferit o schimbare temporară începând cu secolul al III-lea î.Hr., când Herophilus din Calcedon a efectuat primele disecții și a schimbat radical starea cunoștințelor anatomice. Această teorie a fost totuși reînviată în secolul al II-lea d.Hr. de către Aretaeus din Capadocia și pare să fi fost încă actuală în secolul

Călărețului Sfânt[770]. Se pare că nu doar femeile de condiție umilă apelau la ajutoare magice, după cum o dovedește exemplul împărătesei Zoe, care purta astfel de amulete pentru a rămâne însărcinată. Dată fiind vasta arie de aplicabilitate, cel mai probabil moașele cunoșteau cel mai bine aceste amulete magice și se îndeletniceau cu procurarea lor[771].

Imaginea femeii fragile, ușor susceptibilă ademenirilor diavolului, apare și în legislația romană, fiind mai apoi preluată și de cea bizantină. Acest fapt nu este surprinzător deoarece prevederile legale de multe ori reprezintă recunoașterea oficială a unei stări existente. Slăbiciunea feminină a condus la ideea că femeia trebuia ocrotită prin lege pentru a nu se pune pe sine și pe alții în primejdie. Deși, de multe ori, prevederile de acest fel au ajutat femeia, ele au și îngrădit-o, după cum vom observa în paginile următoare.

al XVI-lea, fiind amintită în scrierile lui Rabelais și Montaigne. Cf. Jean-Jacques Aubert, „Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *Greek-Roman and Byzantine Studies* 30 (1898), p. 423; Christopher A. Faraone, „Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World", pp. 1–32.

770 Este unul dintre cele mai frecvente motive care apar pe amulete. Acest călăreț, războinicul magician, era frecvent asociat cu regele Solomon și cu puterile sale asupra demonilor. Mai precis, scena care include înfrângerea unui demon feminin numit Abyzou de către Sfântul Cavaler constituia modalitatea de reprezentare a lui Solomon. Călărețul este de obicei înconjurat de inscripția *εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά* („un singur Dumnezeu care învinge răul"). Cf. Rangar H. Cline, „Amulets and the Ritual Efficacy of Christian Symbols", în Rangar H. Cline, *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, ediție de David K. Pettegrew et al., Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 356; Vicky A. Foskolou, „The Magic of the Written Word: The Evidence of Inscriptions on Byzantine Magical Amulets", *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 35 (2016), p. 338.

771 Alicia Walker, „Magic in Medieval Byzantium", p. 222.

3.7. Infirmitas Sexus - prevederile legislației civile privind drepturile femeii

Formulele notariale care se refereau la o restrângere a drepturilor legale ale unei femei sunt *infirmitas sexus*[772] și *senatusconsultum Velleianum*. Modul în care acestea au fost utilizate în documentele notariale aruncă mai multă lumină asupra locului și rolului femeii în societate. *Infirmitas sexus* făcea referire directă la inferioritatea femeii, socotită a fi o caracteristică înnăscută. Această idee am identificat-o deja în analiza realizată asupra felului în care filosofia greacă se raporta la femei. De vreme ce era universal recunoscută ca lege a naturii și a societății, treptat a devenit și parte a jurisprudenței.

Dat fiind faptul că legislația bizantină se fundamenta pe cea romană, în continuare vor fi citate câteva prevederi legale romane referitoare la *infirmitas sexus*. Când se trata acest aspect, sursele romane legale utilizau termenii: *infirmitas, imbecillitas, fragilitas, levitas animi*. Acest principiu a condus la

[772] Își are originea în *tutela mulierum*, amintită în *Legea celor Douăsprezece Table*. Cercetătorii consideră că ea a fost promulgată pentru a proteja drepturile bărbatului asupra averii familiei; Când un *pater familias* murea, soția și copiii din *potestas* deveneau *sui iuris* și puteau moșteni bunurile sale. Cu toate acestea, femeile și copiii care nu atinseseră pubertatea dobândeau un tutore cu o anumită autoritate asupra afacerilor lor patrimoniale. Acest tutore putea fi numit de către *pater familias* în testamentul său, sau putea fi un membru al familiei. Concomitent cu slăbirea acestei legi, conceptul de *infirmitas consilii (feminine)* - sau *infirmitas sexus* - și-a făcut loc în scrierile juriștilor. Acesta a fost menționat în rescripturile imperiale începând cu dinastia Severilor. Cf. Suzanne Dixon, „Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law”, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 52, 4 (1984), pp. 343–345.

apariția unor serii de limitări legale pentru femei. În căsnicie, ele se aflau sub autoritatea soțului, iar în cazul în care erau independente (*sui juris*), aveau nevoie de un gardian (tutore) pentru a putea întreprinde acțiuni legale. Ca topos literar, slăbiciunea feminină a fost recunoscută și folosită în întreaga Antichitate romană începând cu Cicero[773] și a apărut în documente juridice, istorice, papirologice și teologice creștine. O femeie era slabă și instabilă și, prin urmare, era ușor ispitită de rău din cauza propriilor sale defecte sau a vicleniei altora. Astfel, *infirmitas* a început să fie folosită ca un concept-cheie pentru înțelegerea restricțiilor impuse femeilor, încapsulând viziunea vulnerabilității femeilor, toposul femeii ca risipitoare a patrimoniului familial, precum și ideea că femeile erau excluse prin natură de la îndatoririle „masculine". În esență, acest termen descria neputința feminină și nevoia de protecție[774].

La nivel social, incapacitatea legală a femeii a afectat în special două zone: statutul în viața publică, plus deținerea și

---

[773] El a utilizat acest concept în procesul unde a fost avocatul prietenului său, Murena (63 d. Hr.). Ca parte a unui denunț general al stratagemelor avocaților, Cicero a citat vechea lege *tutela mulierum perpetua*, prin care o femeie romană *sui iuris* dobândea pe viață un tutore masculin care îi monitoriza activitățile economice. Cicero descrie legea ancestrală ca fiind ulterior pervertită de avocați, care au inventat o categorie de tutore supus femeii, mai degrabă decât să exercite autoritate asupra ei (*hi invenerunt genera tutorum quae potestate mulierum continerentur*). Cicero nu oferă însă o opinie cu privire la faptul că femeile sufereau sau nu de o deficiență de judecată - celelalte discursuri și scrisori ale sale nu dau niciun indiciu în acest sens. Cf. Suzanne Dixon, „Infirmitas Sexus", p. 343.

[774] Ville Vuolanto, „Public Agency of Women in the Later Roman World", în Jussi Rantala (ed.), *Gender, Memory, and Identity in the Roman World*, Amsterdam University Press, 2019, p. 45.

controlarea proprietății, în special a zestrei[775]. În privința primului aspect, femeia nu avea același statut legal ca bărbații, ea neputând să dețină funcții publice, să fie martoră la întocmirea testamentelor sau să depună mărturie pentru alții. Femeile nu aveau voie să intervină în afacerile altora și, prin urmare, nu aveau voie să reprezinte alte persoane în instanțe sau să fie garanți. Posibilitățile lor de a aduce acuzații penale erau grav limitate și nu puteau să acționeze ca informatori deoarece acest lucru ar fi fost nepotrivit pentru o femeie. De asemenea, se considera firesc ca femeile să fie excluse din orice funcție civică, nici măcar apariția în public nu era permisă. În concepția romană, femeile trebuiau să fie modeste, să stea acasă și să se concentreze asupra muncii casnice - în special cardatul și țesutul lânii erau văzute ca simboluri ale virtuții feminine. Aceste idei se regăsesc și în perioadele istorice următoare, antichitatea târzie și evul mediu[776].

Referitor la proprietate și zestre, legea romană a arătat o oarecare flexibilitate. Femeile care se aflau sub *potestas* nu puteau deține proprietate, spre deosebire de cele aflate sub *sui juris*. Ceea ce era comun pentru ambele cazuri era faptul că zestrea se afla în proprietatea soțului. Treptat însă lucrurile

[775] Indiferent dacă se recăsătorea sau nu, o femeie avea doar uzufructul darurilor de logodnă, care trebuiau păstrate pentru copiii ei. Mamele nu puteau să favorizeze pe unii dintre copiii lor în detrimentul altora atunci când își ofereau darul prenupțial. Mamele care alegeau să se recăsătorească nu trebuiau să ofere o garanție că bunurile prenupțiale vor rămâne în siguranță deoarece copiii aveau deja suficiente mijloace legale la dispoziție pentru a revendica darurile prenupțiale. Cf. Judith Grubbs, *Women and the law in the Roman Empire : a sourcebook on marriage, divorce and widowhood*, Routledge, London, 2005, p. 235.

[776] Ville Vuolanto, „Public Agency of Women in the Later Roman World", p. 45.

s-au schimbat datorită evoluției sociale și economice, statul a luat măsuri pentru ca zestrea să fie restituită femeii în caz de deces sau divorț, fiind impuse limite soțului în privința accesului la ea[777].

Justinian a fost cel care s-a îngrijit cel mai mult de îmbunătățirea situației financiare a femeilor prin legile promulgate care vizau zestrea. Printre cele mai importante măsuri legislative se numără: o lege din 530, care hotăra că zestrea are caracter inalienabil, soțul neputând să o vândă nici cu acordul soției; novela 61 (537)[778] interzicea soților să folosească proprietățile ce făceau parte din donația *ante nuptias*; novela 61 le mai proteja pe femei și de creditori, care nu se mai puteau folosi de consimțământul acestora dacă nu era reînnoit o dată la doi ani[779]. Justinian a decis astfel fiindcă credea că femeile își puteau oferi acordul pentru tranzacții financiare din

[777] Evoluția obiceiurilor și a dreptului roman în materie de căsătorie reflectă o schimbare a funcției zestrei. În Roma timpurie, căsătoria *cum manu* era forma uzuală. Prin căsătorie, femeia și zestrea pe care o aducea treceau sub autoritatea soțului ei. Soția dintr-o căsătorie *manus* renunța la dreptul la succesiune *ab intestat* în familia tatălui ei și devenea una dintre *sui heredes* ale soțului ei, împreună cu copiii. În acest sistem de transmitere a proprietății, se pare că zestrea servea la satisfacerea pretențiilor fiicei la bunurile paterne. Însă, situația s-a schimbat treptat, astfel încât înainte de sfârșitul Republicii, *matrimonium sine manu* (căsătoria liberă) a devenit forma dominantă. În astfel de căsătorii, soția rămânea în *potestas* a tatălui ei și, când acesta murea sau o emancipa, ea dobândea dreptul de a deține proprietăți, care erau păstrate complet separate de cele ale soțului ei. Cf. Richard P. Saller, „Roman Dowry and the Devolution of Property in the Principate", *The Classical Quarterly* 34, 1 (1984), Cambridge University Press, p. 196.

[778] Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 330–332.

[779] Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), p. 73.

teamă față de soț sau fiindcă puteau fi ușor amăgite. Erau însă stipulate și situații în care puteau oferi proprietățile ca asigurare. Novela 134 (556)[780] oferă ca motivație utilizarea banilor pentru nevoile femeii[781].

Pornind de la ideea că *„în slujba lui Dumnezeu nu mai este bărbat și femeie, nici sclav sau om liber”* (Novela 5[782] din anul 535), împăratul insista asupra egalității dintre bărbat și femeie. În novela 22[783] din anul 535 se spune că iubirea reciprocă este baza căsătoriei, zestrea nefiind necesară. Se interzicea repudierea femeii din pricina lipsei zestrei. Mai mult, dacă soțul dorea să folosească zestrea soției pentru a-și plăti datoriile, soția trebuia să își dea consimțământul de două ori, întrucât prima dată putea fi convinsă de mângâierile soțului, dar mai târziu putea regreta consimțământul dat. De asemenea, femeia putea cere restituirea zestrei. În legea care reglementa acest drept întâlnim una dintre cele mai umane prevederi: „legea de până atunci nu ținea seama de slăbiciunea femeii și nici de faptul că soțul se bucură de trupul ei, de vlaga ei și de viața ei întreagă… și cine nu le compătimește pentru slujirea soțului, pentru primejdiile nașterii și aducerea la viață a copiilor?” [784].

Împăratul Justinian a mai dat și legi privind infracțiunile de natură sexuală. Novela 51 din 537[785] permitea actrițelor să

780 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 666–676.

781 Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum”, p. 74.

782 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 26–35.

783 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 146–186.

784 L. Garland, *Împărătesele Bizanțului*, p. 39.

785 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 295–296.

părăsească activitatea lor și îi supunea unei amenzi pe cei care încercau să le oprească. În cazul răpirii unei femei se impunea pedeapsa cu moartea pentru răpitor. Această lege era valabilă și pentru răpirea unei sclave, ceea ce este cu adevărat o inovație căci până acum nu existase acuzația de viol pentru femeile care erau sclave sau care făceau parte din clasele inferioare. Într-o altă novelă din 559 se specifica faptul că femeile nu puteau fi închise pentru datorii. Dacă o femeie a săvârșit o infracțiune gravă, ea trebuia trimisă la o mănăstire, sau pusă sub supravegherea unor femei de încredere pentru a fi protejată de eventuale tentative de viol sau alte rele[786].

Alte prevederi legale sunt cu referire la situația prostituatelor din Constantinopol. Poveștile unora dintre acestea erau tragice. Se pare că existau fete în vârstă de zece ani sau mai puțin, care erau obligate să presteze servicii sexuale. Ele proveneau, de regulă, din medii sărace și fuseseră ademenite de proxeneți prin promisiunea de a primi îmbrăcăminte și hrană. Procopius ne spune în lucrarea sa *Edificii* că „împăratul Justinian și împărăteasa Teodora…au curățat statul de murdăria bordelurilor, scoțând în afara legii până și numele proprietarilor de bordeluri și au eliberat, dintr-o depravare potrivită numai sclavelor, femei care se luptau cu o sărăcie lucie, asigurându-le un trai independent și astfel redând libertatea virtuții[787]".

O posibilă interpretare a *infirmitas sexus* și a ideilor conexe - cum ar fi lipsa de experiență a femeii (*imperitia*) și

[786] L. Garland, *Împărătesele Bizanțului*, p. 41.

[787] Procopius, *Of the Buildings of Justinian*, trad. Aubrey Steward, London, 1888, col. 32.

necunoașterea legii (*ignorantia iuris*) - este că ele ar fi concepte legate în principal de slăbiciunea fizică a femeii și nu de cea mentală. Acest lucru este cel mai clar văzut în *senatusconsultum Velleianum* (voi utiliza forma prescurtată, „sc. Velleianum”). *Sc. Velleianum* a încercat să descurajeze femeile de a acționa ca intercesoare pentru alții în instanță sau să asume o datorie în numele altcuiva. Juriștii au precizat, de asemenea, că slăbiciunea femeilor (*infirmitas feminarum*), nu viclenia lor (*calliditas*), merita ajutor, demonstrând că erau pe deplin conștienți de faptul că femeile aveau capacitatea mentală necesară pentru a manipula legea într-un scop neintenționat de către legiuitori. *Sc. Velleianum* definea în mod clar o practică publică acceptată a femeilor, care era întemeiată pe ceea ce romanii credeau că este slăbiciunea dată în mod natural femeii în comparație cu bărbații[788].

Legea amintită mai sus, *Senatusconsultum Velleianum* (*sc. Velleianum*), a fost promulgată între anii 41-65 d. Hr și conținea restricții privind posibilitatea femeilor de a acționa ca garanți pentru alții. Această lege se află în prelungirea altora care vizau excluderea femeilor din sfera civilă, protejându-le în același timp de riscul pierderii proprietății. Nu existau însă restricții privind eventuale donații, probabil fiindcă erau mult mai multe cazuri în care femeile și-au pus proprietățile ca gaj. Ulpian[789], comentând această lege, spunea că ea urmărea să le

[788] Henry John Roby, *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1902, p. 269.

[789] Domitius Ulpianus (170-228 d. Hr.). Principalele surse privind viața și activitatea sa sunt constituite de propriile sale scrieri. Ulpian descrie Tyrul ca fiind orașul de origine, pe care îl descrie ca strălucitor, renumit pentru diferitele sale cartie-

ajute *propter sexus imbecillitatem*, adăugând că de prevederile ei beneficiau doar femeile induse în eroare și nu cele care încercau să comită fraudă. Un laitmotiv în comentariul lui Ulpian este *infirmitas enim feminarum*[790].

Senatul, prin abrogarea acestei legi, nu a interzis femeilor să asigure garantarea datoriilor altora, dar a spus că ele nu ar trebui să-și asume o astfel de responsabilitate și că, prin urmare, creditorilor care încercau să recupereze o datorie de la o femeie garant trebuia să li se refuze o acțiune împotriva acesteia în instanță. Mai mult, se pare că femeile care nu doreau să beneficieze de lege puteau renunța la dreptul lor de a folosi excepția pe care decretul Senatului o oferea[791].

Existau situații când praetorul putea decide că *sc. Velleianum* nu putea fi aplicată, cum ar fi: dacă femeia fusese conștientă de consecințele acțiunii ei atunci când se îndatorase

re, posedând o istorie străveche, cu o armată puternică și loial tratatului cu romanii. Atașamentul lui Ulpian față de Tyr a fost reciproc. O coloană inscripționată în onoarea sa a fost găsită acolo. Aceasta consemnează funcțiile sale de prefect al aprovizionării (*praefectus annonae*) și de prefect pretorian (*praefectus praetorio*) pe lângă Alexandru Severus. Ulpian a fost un intelectual de frunte al dinastiei Severilor (193-235 d.Hr.) și, alături de medicul Galen, cel mai influent scriitor al vremii. Printre lucrările sale se numără: *Ad Sabinum*, un comentariu asupra *ius civile*, în peste 50 de cărți; *Ad edictum*, un comentariu asupra Edictului, în 83 de cărți; culegeri de opinii, răspunsuri și dispute; cărți de reguli și instituții; tratate despre funcțiile diferitelor magistraturi; monografii despre diferite statute, despre fiduciile testamentare și o varietate de alte lucrări. În total, scrierile sale au furnizat Digestelor lui Iustinian aproximativ o treime din conținut. O analiză detaliată a vieții și activității în Tony Honoré, *Ulpian: pioneer of human rights*, 2nd ed., University Press, Oxford, 2002, pp. 1–37.

790 Paulus Krueger, Theodor Mommsen (ed.), *The Digest of Justinian.*, vol. II, trad. Alan Watson, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1985, pp. 1–2.

791 Judith Grubbs, *Women and the law in the Roman Empire*, pp. 55–56.

în numele altcuiva, dacă existau motive pentru *intercessio*, precum dificultățile financiare; în cazul în care împrumutul era efectuat în beneficiul femeii[792]. Această lege este menționată și de către Justinian în *Codex*, Novela 94[793] și Novela 118[794].

Documentele notariale care ni s-au păstrat din perioada posterioară lui Justinian și până la căderea Imperiului arată o modificare a uzanței legii *sc. Velleianum*, care a început să fie alăturată formulei privind *infirmitas sexus*. O posibilă explicație a practicii ar fi extinderea formulei *infirmitas sexus* pentru o întreagă varietate de tranzacții[795]. Novela 48 a împăratului Leon al VI-lea interzicea femeilor calitatea de martori în tranzacții. Motivele erau de natură socială: se considera nepotrivit ca o femeie să participe la o adunare a bărbaților, acest fapt putând cauza confuzie privind limitele care separă natura bărbatului și a femeii. De asemenea, bărbații s-ar fi putut simți insultați că ele participă la activități rezervate sferei masculine[796].

Ideea că femeile puteau fi amăgite ușor fiindcă erau slabe prin natură și inferioare bărbaților se regăsește și în alte surse, precum comentariile bisericești, dreptul bisericesc și deciziile juridice. Dimitrie Chomatianos[797] considera că legislația im-

792 Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", p. 77.

793 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 461–464.

794 Paul Krueger et al. (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, pp. 567–572.

795 Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", p. 78.

796 „The New Constitutions of the Emperor Leo: Novel 48", <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL48_Scott.htm>, 20 mai 2022.

797 Arhiepiscop al Bulgariei între 1217-1235. Înainte de alegerea sa, Dimitrie Chomatianos a fost apokrisiaros (ambasador) din partea arhiepiscopului de Ohrida

perială le proteja pe femei din cauza naturii lor slabe. Au fost însă și multe cazuri în care femeile se foloseau de aceste prevederi legislative pentru a escroca[798]. De pildă, în *Peira* există un caz în care o femeie a împrumutat bani pentru eliberarea soțului din închisoare. Aceasta a refuzat însă înapoierea datoriei, argumentând că a acționat în calitate de chezaș, și nu ca debitor. Judecătorul a clasat cazul ca încercare de fraudare, femeia fiind nevoită să înapoieze datoria.

Sunt și exemple de cazuri în care femeile au fost obligate de soți să își vândă proprietățile. O astfel de situație ne este

la patriarhia ecumenică din Constantinopol. De asemenea, el a îndeplinit funcția de chartophylax al arhidiecezei de Ohrida. Teodor Doukas l-a numit pe Chomatianos arhiepiscop de Ohrida la scurt timp după ce a cucerit orașul de la bulgari în 1216. Când Doukas a capturat Tesalonicul în 1224, Chomatianos a fost cel care l-a încoronat împărat. Încoronarea a fost controversată deoarece a fost percepută de clasa aristocratică greacă din Imperiul de la Niceea ca un afront adus pretențiilor lor la tronul bizantin și pentru că presupunea că Dimitrie Chomatianos își revendica pentru sine unul dintre cele mai exclusive privilegii ale patriarhului de Constantinopol. Cf. George Demacopoulos, *Colonizing Christianity : Greek and Latin religious identity in the era of the Fourth Crusade*, Fordham University Press, New York, 2020, p. 75.

798 Pentru detalii privind opiniile lui Chomatianos referitoare la probleme de natură legislativă și canonică, a se vedea Demetrios Chomatianos, *The Recorded Opinions of Demetrios Chomatianos in Answer to Questions on Canon Law. Edited by Cardinal J.B. Pitra from MS. No. 62 in the Royal Library, Munich Gr*, ediție de J.B. Pitra, 1891. De asemenea, a se consulta și studiul lui George E. Demacopoulos, „Demetrios Chomatianos: Colonial Resistance and the Fear of Sacramental Miscegenation", în George E. Demacopoulos (ed.), *Colonizing Christianity: Greek and Latin Religious Identity in the Era of the Fourth Crusade*, Fordham University Press, New York, 2019, pp. 73–88. Aici, G. Demacopoulos analizează „opiniile canonice" ale lui Chomatianos referitoare la relația dintre apuseni și răsăriteni privind Sfintele Taine. Arhiepiscopul bizantin a fost primul care a stipulat ca ca latinilor să le fie interzis accesul la Sfintele Taine săvârșite de creștinii ortodocși. Cf. George E. Demacopoulos, „Demetrios Chomatianos", p. 73.

descrisă într-un document de la Hilandar. O femeie deținea o proprietate, moștenită de la părinți, pe care se afla și o mică biserică. Presată de soțul ei, în numele supunerii pe care i-ar fi datorat-o, a semnat un act de donare a proprietății mănăstirii Hilandar. Însă, după zece ani a cerut înapoi proprietatea invocând presiunea soțului pentru semnarea actului. Femeia a avut câștig de cauză, primind totul înapoi prin decret imperial. Această retrocedare nu a fost recunoscută de Hilandar, monahii apelând la „judecata de apoi", îndatoririle religioase, pomenirea ei și a rudelor pentru a o convinge să nu ia înapoi proprietatea[799].

Un alt caz este păstrat într-o decizie patriarhală privind un document notarial din 1400. Actul trata un împrumut pentru care o femeie a renunțat la drepturile asupra zestrei în favoarea creditorilor. Acest document a fost socotit nevalid fiindcă înțelegerea fusese realizată imediat după decesul soțului, prin intermediul forței și al necesității. Ea a mai adăugat că nimeni nu i-a adus la cunoștință „legea care le ajuta pe femei".

Sursele legale care s-au păstrat arată că adeseori femeile erau obligate de către soți sau probleme financiare să renunțe la zestre, însă mai târziu puteau să o recupereze. De aceea, atunci când zestrea era implicată într-o tranzacție, se introducea formula „i-a fost explicată legea", pentru securizarea înțelegerii[800].

Sunt consemnate și situații în care, chiar dacă le era,, explicată legea", unele femei încercau să schimbe totul în avan-

[799] Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", p. 80.

[800] Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", p. 81.

tajul lor. *Infirmitas sexus*, de care se foloseau soții pentru a le face să semneze documente, era utilizat ca ambiguitate legislativă. Un astfel de caz a fost consemnat într-o decizie sinodală din 1400. Ana Asanina Palaiologina, o rudă a împăratului, a încercat să anuleze o vânzare realizată de soțul ei în 1393, argumentând că avea drepturi asupra ei fiindcă soțul i-ar fi înstrăinat zestrea. Revendicarea nu avea fundament întrucât, atunci când semnase vânzarea zestrei, fusese de acord și i se citise legea de către megas sakellarios[801], în prezența unui martor. În ciuda acestor fapte, Ana a pretins că atunci când a semnat documentul, a afirmat că o făcea doar din supunere față de soț. Mărturiile celor prezenți la semnarea lui au făcut-o însă să piardă cazul.

În 33 de cazuri din aproximativ 600 de documente notariale păstrate, *infirmitas sexus* și *sc. Velleianum* sunt introduse în formula garanției. Femeile care luau parte la tranzacții erau nevoite să renunțe la cele două pentru protejarea intereselor cumpărătorului. Această formulă de renunțare a fost introdusă în legislația bizantină de după Justinian[802].

[801] Un *sakellarios* era un funcționar învestit cu atribuții administrative și financiare. Primul sakellarios cunoscut a fost un anume Paul, un libert numit de împăratul Zenon (474-491). Abia la începutul secolului al VIII-lea sakellarioi sunt menționați direct ca trezorieri. Funcția a continuat să existe cel puțin până în 1196, deși este posibil ca ea să fi fost absorbită pentru o perioadă de timp de cea de *megas logariastes* în timpul lui Alexios I Komnenos (1081-1118). De la sfârșitul secolului al XI-lea, a fost adăugat prefixul *megas*. Pentru o analiză detaliată a acestei funcții a se vedea Jonathan Shea, *Politics and government in Byzantium: the rise and fall of the bureaucrats*, I. B. Tauris, London, 2020, pp. 127–128; Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, pp. 1829–1830.

[802] Helen Saladi-Mendelovici, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", p. 82.

În urma celor prezentate în cadrul acestui capitol amplu, se pot evidenția următoarele aspecte: viziunea bizantinilor din perioada Paleologilor asupra femeii s-a îmbunătățit comparativ cu cea din secolele precedente; în scrierile bisericești este evidențiată egalitatea dintre bărbat și femeie; sunt documentate o serie de activități pe care acestea le puteau derula, cum erau cele de medici, moașe, negustorese, spălătorese, proprietare de magazine etc; nivelul de letrizare scade însă față de cel din perioada Comnenilor; există încă o serie de constrângeri legale și sociale, însă ideea de „infirmitas sexus" este mult mai estompată în perioada analizată; de asemenea, femeile erau conectate cu o serie de practici ilegale, cum erau avortul și magia.

IV.
Forme ale patronajului cultural feminin

Patronajul femeilor asupra artelor, la fel ca cel al bărbaților, poate fi privit din două planuri, cel personal și cel politic. Primul variază de la o persoană la alta, dar cel politic era mult mai important. Prin intermediul ctitoriilor și a ajutorului oferit oamenilor de litere sau ridicării unor monumente publice, femeia bizantină căpăta mai multă putere și mai mult prestigiu. Acesta era singurul ei mod de a se face văzută și auzită într-o lume condusă de bărbați.[803] O bună reputație era una dintre cele mai de bază calități ale unui conducător, uneori fiind însoțită de filantropie și pietate. Întrucât ridicarea de clădiri era extrem de scumpă, un act public, era foarte prețuită în Bizanț, fiind folosită și ca armă politică. De exemplu, împăratul Teodosie al II-lea l-a pedepsit cu exilul pe prefectul Constantinopolului Kyros deoarece mulțimea a strigat „Constantin a construit, Kyros a refăcut[804]", ignorând astfel persoana împăratului. Patronajul nu a fost niciodată artă de dragul artei[805].

---

[803] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 63.

[804] John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, vol. IV (Byzantina Australiensia), trad. Elizabeth Jeffreys et al., ediție de Ken Parry și Amelia Brown, Brill, Leiden. Boston, 2017, p. 197.

[805] Liz James, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", p. 63.

Sozomen ne spune că atunci când Teodosie a devenit împărat, în anul 408, la vârsta de șapte ani, sora lui, Pulcheria, a fost cea care a dăruit strălucire și putere domniei sale. Ba mai mult, unii istorici bisericești spun că Pulcheria a trebuit să-i arate chiar și cum trebuie să se îmbrace în hainele imperiale. Dar, după cum afirmă Konstantin M. Klein, „dulapul teodosian conținea mult mai mult decât haine de mătase[806]". Împărații trebuiau să se conformeze unui anumit tipar de comportament și să își îndrepte acțiunile spre împlinirea acestuia. De exemplu, Teodosie al II-lea i-a avut ca modele pe Constantin, David și Solomon. Același lucru era valabil și pentru împărătese. Ele își modelau imaginea publică după exemplul desăvârșit dat de alte femei, cum era sfânta Elena despre care am vorbit mai sus. Femeile bizantine aristocrate au folosit modelul împărăteselor care s-au dovedit a fi pioase, smerite și educate.

Având la îndemână aceste elemente introductive, în cele ce urmează vom trata despre patronajul cultural al femeilor din familia imperială, unde vor fi oferite și câteva exemple de împărătese care s-au evidențiat prin activitățile lor, atât la nivel politic, cât și la nivel social și cultural. De asemenea, se va analiza participarea femeilor la cercurile literare din perioada Comnenilor și a Paleologilor. În cadrul acestui subiect vor fi identificate principalele tipuri de „theatra" specifice perioadei avute în vedere de cercetarea prezentă.

806 Konstantin M. Klein, „Do good in thy good pleasure unto Zion. The Patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem", p. 85.

4.1. Patronajul cultural al femeilor de la curtea imperială

După renașterea ce a urmat recuceririi Constantinopolului în 1261, imperiul a suferit pierderi teritoriale progresive în Asia Mică și Balcani. Aceste pierderi au contribuit la scăderea numărului familiilor nobiliare care să concureze pentru ocuparea tronului, lupta pentru putere desfășurându-se între membrii familiei conducătoare. Această stare a lucrurilor a influențat și statutul femeilor din familia imperială. Când atât de mulți membrii ai Curții erau legați de familia imperială prin legături de sânge sau matrimoniale, problemele de natură publică deveneau probleme familiale. Conflictele familiale se puteau transforma în războaie civile, după cum s-a întâmplat cu lupta prelungită dintre Andronic al II-lea și Andronic al III-lea, sau cu cea dintre Ioan Cantacuzino și Alexei Apokaukos. În același timp, granița dintre sfera publică și cea privată uneori dispărea, femeile din familia imperială care trăiau izolate în secțiunea special creată pentru ele în palat dispunând de noi roluri politice.

Tradițional vorbind, simpla menționare a unei împărătese-basileu constituia o problemă în Imperiul Bizantin. Căsătoria cu împăratul conferea multă putere familiei împărătesei, după cum observăm mai ales în cazul împărăteselor din secolele VI-IX. Astfel, după ce Teodora a devenit soția lui Iustinian, toate rudele ei au fost înnobilate și căsătorite profitabil[807].

[807] Lynda Garland, *Împărătesele Bizanțului : femeile și puterea în Bizanț între anii 527-1204*, Nemira, București, 2014, p. 31.

Însă, din multe puncte de vedere, viața soțiilor, mamelor și fiicelor de împărat semăna mult cu cea a femeilor obișnuite. Ele își petreceau cea mai mare parte a timpului în camerele lor și ieșeau doar pentru a participa la slujbele religioase. Împărătesele și celelalte membre din familia imperială se ocupau în special cu activități filantropice. Ele ctitoreau și restaurau biserici, finanțau realizarea de manuscrise și opere de artă. Totuși, bogăția și statutul lor social le ridica mult deasupra celorlalte femei bizantine[808]. Aceste activități nu trebuie însă să ne conducă la concluzia că o împărăteasă se ocupa doar cu faptele de evlavie și patronaj. Aceste suverane aveau de multe ori preocupări și viziuni asupra viitorului mult mai profunde decât ale împăraților și de aceea gineceul de multe ori a influențat guvernarea Imperiului.

Augusta poseda averea ei personală și o administra fără să dea socoteală soțului ei. De asemenea, avea politica ei personală și nu rareori s-a întâmplat ca aceasta să fie în dezacord cu cea a împăratului. De multe ori împăratul nici nu știa ce se întâmplă în apartamentele soției. De aceea a fost posibil ca Teodora să îl ascundă pe Antim, patriarhul monofizit al Constantinopolului. Se spune că la moartea împărătesei, după ce stătuse doisprezece ani ascuns, patriarhul a fost descoperit. De asemenea, tot în gineceu unele împărătese au plănuit uciderea soților lor[809].

808 Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin*, Polirom, Iasi, 2000, pp. 163–164.

809 Charles Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I, Prietenii Cărții, București, 2002, pp. 181–182.

O îndatorire specială a împărătesei era organizarea ceremonialului de la curtea imperială, o sarcină deosebit de complexă, dat fiind faptul că viața de la curte se desfășura în jurul Marelui Palat, un complex uriaș de clădiri. De obicei, viața publică a împărăteselor era separată de cea a soților lor și se desfășura în curți paralele. În apartamentele împărătesei erau primite soțiile demnitarilor și erau organizate ceremonii. De asemenea, împărăteasa lua parte la banchetele desfășurate la palat, asista la primirea ambasadorilor și participa la procesiunile și slujbele religioase de la Sfânta Sofia. Împărăteasa nu era obligată să rămână în capitală; s-a întâmplat de multe ori ca ea să își însoțească soțul pe câmpul de luptă[810].

Împărăteasa bizantină se mai distingea și prin rolul politic pe care, în anumite condiții, îl putea exercita[811]. Femeile erau socotite ca nepotrivite pentru conducerea militară, ceea ce reprezenta un handicap semnificativ de vreme ce extinderea granițelor Imperiului era socotită una dintre principalele îndatoriri ale unui conducător. La moartea soțului său, dacă nu avea urmași, împărăteasa putea oferi tronul unui nou împărat prin căsătorie sau prin simpla alegere. Unele dintre ele nu se mai căsătoreau și guvernau singure. Chiar fără a fi numite oficial regente, împărătesele, din cauza campaniilor militare îndelungate ale soților, puteau exercita puterea și lua decizii de conducere. O împărăteasă precum Teodora, soția lui Iustinian, avea întâlniri cu miniștri, demnitari și ambasadori fără

[810] E vorba de Martina, soția împăratului Heraclius, și de Irina Dukas. Cf. L. Garland, *Împărătesele Bizanțului*, p. 24.

[811] Liz James, *Women, Men and Eunuchs.*, Taylor and Francis, Hoboken, 2013, pp. 54–55.

a-și consulta în prealabil soțul. Ele puteau purta corespondență cu alți conducători politici[812].

Uneori, o împărăteasă putea să depășească obstacolul reprezentat de necesitatea cuceririlor militare apelând la ajutorul eunucilor care purtau războaiele în numele lor, după cum s-a întâmplat în cazul împărătesei Irina[813]. În ciuda unor exemple existente, istoricii bizantini din perioada Paleologilor au păstrat același scepticism privind capacitatea intelectuală a femeilor de a conduce. Doukas își exprimă limpede neîncrederea vis-à-vis de regența Anei de Savoia, spunând că „imperiul, în mâinile femeii, este precum suveica războiului de țesut ce se rotește anapoda și răsucește fibra veșmântului de purpură[814]". Dezacordul lui era legat de percepția medievală a femeii ca fiind slabă, instabilă, aplecată spre păcat și stăpânită de emoții. Adăugând câteva idei biblice prost interpretate privind fe-

---

812 L. Garland, *Împărătesele Bizanțului*, p. 20.

813 Cei mai faimoși eunuci care au ajutat-o pe împărăteasa Irina au fost Staurakios și Aetios, care s-au aflat într-un conflict continuu pentru deținerea puterii. Staurakios a ocupat poziția de prim ministru și a condus armata bizantină care i-a înfrânt pe slavi. După moartea lui Staurakios, Aetios a devenit cel mai apropiat asociat al Irinei, și din poziția de *logothetes tou dromou (λογοθέτης τοῦ δρόμου*; oficial care se ocupa cu politica externă și finanțele*)*, i-a înfrânt pe arabi în anul 800. Aceste numiri făceau parte din politica sistematică a Irinei de a se baza pe oficiali eunuci ca miniștri și generali, în mare parte din cauza neîncrederii acesteia în generalii instituiți de răposatul ei soț, Leon al IV-lea (775-780) și de tatăl său, Constantin al V-lea (741-775). Generalii, profund loiali dinastiei Isauriene și politicilor sale vădit iconoclaste, puteau amenința propria ei poziție. A se vedea mai multe în Judith Herrin, *Women in Purple Rulers of Medieval Byzantium.*, Princeton University Press, 2004, pp. 75–130. Variatele roluri ale eunucilor sunt analizate în Shaun F. Tougher, „Byzantine eunuchs", pp. 168–184; Shaun Fitzroy Tougher, *The eunuch in Byzantine history and society*, Routledge, London, 2008.

814 Ducas, *Istoria Turco-Bizantina*, p. 47.

meia și conducerea, aceste noțiuni au avut consecințe asupra poziției împărăteselor, făcându-le să fie privite ca o alegere nefericită pentru cârma Imperiului[815].

În ciuda acestei predispoziții nefavorabile a societății bizantine față de femeile-conducători, acestea au urcat pe tron în perioada timpurie și mijlocie a Imperiului Bizantin. Mai mult, când un împărat avea doar fiice, fiica cea mai mare îi era succesoare și legitima prin căsătorie nașterea unei noi dinastii. În alte cazuri, o împărăteasă văduvă s-a căsătorit cu un pretendent la tron, legitimându-i astfel domnia. O ultimă situație era când împărăteasa văduvă sau mama își asuma puterea în numele fiului minor[816].

Dat fiind faptul că morțile premature în rândul împăraților Paleologi au fost rare, iar urmașii pe linie masculină au fost mulți, scena politică a fost aproape închisă femeilor din familia imperială, singura excepție fiind cea a Anei de Savoia, care a devenit regentă în timpul minoratului fiului ei, Ioan al V-lea Paleologul. Mai mult, o dinastie ce se bucura de un număr mare de moștenitori pe linie masculină nu avea de ce să se folosească politic de membrii ei feminini, care astfel deveneau pioni în politica externă a Imperiului. Ca rezultat, avem o serie de conducători vecini ai Bizanțului căsătoriți cu femei din familia imperială pentru a fi asigurate granițele Imperiului și pentru a se crea alianțe militare.

Chiar dacă doar una dintre cele cincisprezece împărătese ale perioadei Paleologilor a condus de una singură, sur-

[815] J. Herrin, *Women in Purple Rulers of Medieval Byzantium.*, p. 117.

[816] L. Garland, *Byzantine empresses*, p. 79.

sele istorice le prezintă pe celelalte împărătese într-o varietate de situații și roluri care implică participarea lor frecventă la viața publică a Imperiului. Irina-Yolanda de Montferrat și Maria-Rita au condus Tesalonicul, în timp ce Irina Cantacuzino, Elena Palaiologina și Elena Dragas au fost însărcinate să conducă Constantinopolul și alte orașe în timpul absențelor soților sau a fiilor. Ana de Savoia a condus o misiune pentru încheierea unui tratat de pace cu Serbia, iar alte împărătese au mediat conflictele din interiorul familiei. De exemplu, Irina Cantacuzino a negociat cu frații, fiul și ginerele în numele soțului ei, iar Maria-Rita a intermediat pacea dintre socrul și fiul ei în timpul primului război civil. Împărătesele au fost patroane și intelectuale, și cel puțin una dintre ele, Elena Palaiologina, s-a implicat în căutări de ordin intelectual pe cont propriu, a reconstruit două mănăstiri din Constantinopol și le-a dat noi rânduieli de viețuire[817].

Participarea împărăteselor în politică, societate și cultură nu a constituit un fenomen izolat, ci s-a petrecut în același timp cu activitățile prințeselor și a aristocratelor, multe înrudite cu familia imperială. Printre exemplele cele mai prestigioase amintim: Maria și Elena (surorile lui Mihail al VIII-lea, care s-au opus unirii de la Lyon), Teodora Synadena, Irina Comnena sau Teodora Raoulaina, susținătoare a învățaților bizantini și autoare a *Vieții sfinților Teodor și Teofan*. Acestea și alte femei din familii constantinopolitane importante, au sponsorizat artiști și învățați, au reconstruit mănăstiri, au comandat

[817] F. Schrijver, „The court of women in early Palaiologan Byzantium (ca.1260-1350)", pp. 12–13.

poezii, icoane și manuscrise. După cum ne arată rânduielile monahale pentru mănăstirile de femei, ele s-au implicat în problemele sociale ale vremii, permițându-le femeilor sărace sau refugiate să intre în mănăstirile lor; au oferit îngrijire medicală și mâncare săracilor cu ocazia unor sărbători[818].

4.1.1.Patronajul cultural al împărăteselor

De-a lungul secolelor, împărătesele bizantine s-au implicat frecvent în ridicarea de mănăstiri (pentru bărbați și femei) și biserici. Aceste activități nu erau doar mijloace de implicare socială, ci le oferea șansa de a-și pregăti un loc de retragere în cazul în care împăratul deceda. Mai mult, sponsorizarea unor astfel de acțiuni ajuta la consolidarea imaginii din spațiul public căci ctitoriile jucau rolul unei declarații publice prin care erau scoase în evidență pietatea, bogăția și statutul social. Împărătese bizantine precum Eudoxia, Eudochia, Pulcheria sau Teodora, sunt cunoscute pentru ajutorul oferit săracilor, ridicarea de spitale și locuințe destinate străinilor și bătrânilor nevoiași. În perioada dinastiei Comnen, o avem pe Irina Doukaina care a ctitorit mănăstirea Kecharitomene și a cerut de multe ori împăratului grațierea unor condamnați, dar și pe Irina-Piroska. Aceasta a fost fiica regelui Ladislau al Ungariei, care a domnit începând cu anul 1077. El era fiul lui Béla I al Ungariei și al lui Richeza, prințesă a Poloniei. Ladislau s-a folosit cu iscusință de diviziunile politice ale Europei secolului al XI-lea pentru a întări poziția regatului său. Fiica

[818] P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, pp. 46–47.

sa, prințesa Irina, a devenit soția împăratului bizantin Ioan al II-lea (1087-1143). Căsătoria a fost benefică pentru ambele state deoarece a format o alianță împotriva turcilor selgiucizi, care reprezentau o amenințare periculoasă pentru Imperiul Bizantin de la victoria lor la Manzikert, în 1071. Când Irina a mers la Constantinopol pentru căsătoria regală, s-a convertit la ortodoxie pentru a se căsători cu împăratul. Ea a dobândit o mare faima pentru pioșenia față de pelerinii aflați în drum spre Țara Sfântă, în special pentru cei care veneau din Ungaria natală. Ea și soțul ei au ctitorit biserica Pantocrator, cea mai mare din Constantinopol după Hagia Sophia.[819] Irina-Piroska a fost unul dintre ctitorii mănăstirii Pantocrator din Constantinopol[820].

Prima împărăteasă ale căror activități vor fi analizate este Teodora, soția lui Mihail al VIII-lea Paleologul. Documentele care au ajuns până la noi arată că ea s-a îngrijit pentru multă vreme de funcționarea unor mănăstiri din Asia Mică: mănăstirea Sfântul Ioan Teologul din Patmos, mănăstirea Teotokos Lembiotissa[821] de lângă Smirna (moștenită de ea) și alte mănăstiri mici de pe domeniul ei privat din Kos: Anabasidion, Hristos Mântuitorul și o mănăstire sub numele de ton Spondon. Pentru aceste mănăstiri, Teodora a publicat cel puțin nouă documente în perioada 1259-1285. Din pricina pierderii mul-

819 Pentru mai multe informații privind viața și activitatea împărătesei, a se vedea Maximilian Lau, „Piroska-Eirene, First Western Empress of Byzantium: Power and Perception", în Marianne Sághy, Robert G. Ousterhout (ed.), *Piroska and the Pantokrator. Dynastic Memory, Healing and Salvation in Komnenian Constantinople*, 2019, pp. 41–48.

820 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, p. 394.

821 A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 156.

tor acte oficiale, aspectele regionale, materiale și cronologice ale acțiunilor împărătesei nu pot fi analizate în amănunt. Cele care au supraviețuit privesc mai ales probleme de proprietate. În 1262, a validat privilegiile mănăstirii Lembiotissa. În jurul lui mai 1263, starețul mănăstirii Sfântului Ioan din Patmos a rugat-o pe Teodora să reconfirme privilegiul din 1259. Împărăteasa i-a împlinit cererea și a adeverit că Sfântul Ioan deținea mănăstirea Anabasidion din Kos, împreună cu proprietățile și privilegiile ei. În al treilea horismos păstrat, publicat în august 1268, Teodora confirma proprietățile și privilegiile deținute de mănăstirea Spondon din Kos, interzicând orice interferență viitoare. În iulie 1269 a întărit unul dintre documentele lui Mihail al VIII-lea prin care mănăstirea Sf. Ioan din Patmos era scutită de plătirea taxelor datorate pentru patru corăbii. În 1270 sau 1285, a confirmat o donație făcută către Ioan Komes, un oficial de la curte, care a dăruit mănăstirii Lembiotissa o bucată de teren numită „Hagia”[822].

Aceste documente reprezintă probabil doar un fragment din activitatea de ctitor a împărătesei Teodora dacă ținem cont de faptul că multe mănăstiri bizantine au fost distruse împreună cu arhivele lor. Textele ce ni s-au păstrat arată că împărăteasa a lucrat împreună cu împăratul, patriarhul și oficialii locali care au publicat și confirmat privilegiile și donațiile oferite.

Deși sursele pe care le avem la dispoziție nu amintesc despre tipul de educație pe care împărăteasa Teodora l-a primit, din ceea ce ne stă la dispoziție reiese că ea era bine cultivată,

[822] J.H. McCash, *The cultural patronage of medieval women*, p. 211.

implicându-se atât în patronajul literar, cât și în cel artistic. Din monodia pe care Teodor Metochites a compus-o pentru înmormântarea împărătesei reiese că ea a ajutat financiar decorarea și, poate, scrierea unui număr mare de cărți religioase și icoane[823]. Una dintre aceste icoane se presupune a fi icoana Maicii Domnului de la mănăstirea Lavra din Muntele Athos, care e acoperită cu argint. Pe partea dreaptă a icoanei se vede numele lui Andronic, iar pe cea stângă cel al Teodorei, unde scrie „Θεοδώρα ἐυσεβεστάτη ἀυγούστη δούκενα ἡ Παλαιολόγος". Dat fiind faptul că Teodora nu e menționată cu numele monahal de Eugenia ne face să concluzionăm că aceasta nu depusese încă voturile monahale când icoana a fost donată. Perioada donației se încadrează între a doua căsătorie a lui Andronic cu Irina-Yolanda de Montferrat (1284 – care, dacă ar fi format u cuplu, cu siguranță ar fi apărut în inscripția menționată) și al doilea sinod de la Blacherne (1285 – când s-a renunțat la unirea cu Roma și o astfel de donație premergătoare ar fi calmat spiritele). În această perioadă Andronic era văduv, iar Teodora era singura împărăteasă de la Curte, de aiciă și donația comună[824].

În afară de cărțile pe care Teodor Metochites le menționează, Teodora a fost implicată în patronajul unor manuscrise, deși doar câteva lucrări pot fi legate de numele ei. Cele mai cunoscute sunt cele două rânduieli monahale scrise pentru ctitoriile Lips și Anargyroi. O însemnare de pe

823 Marina Bazzani, „Theodore Metochites, a byzantine humanist", în: *Byzantion*, 76 (2006), p. 47.

824 A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 158.

un manuscris spune că în 1266-1265, împărăteasa a angajat un călugăr numit Arsenie pentru a traduce în greacă binecunoscuta lucrare *Tratatul principiilor științei nisipului* a filosofului Muhammad al-Zanati[825]. Acest tratat propune un sistem de divinație a pământului cu atribuții astrologice[826]. Nu se știe motivul care a stat la baza comisionării acestei lucrări de către împărăteasa Teodora. Se consideră că scrierea ar fi putut fi folosită fie ca dar diplomatic, fie în scopuri personale.

Alice-Mary Talbot[827], Robert Nelson și John Lowden[828] au înaintat teoria potrivit căreia Teodora a subvenționat o parte a grupului manuscriselor de lux cunoscute drept „grupul Palaiologina", care au fost produse în Constantinopol la sfârșitul secolului XIII-XIV. Manuscrisele cuprind: Evangheliile, un Noul Testament, lecționarii, Psaltiri, un Praxapostolos și Omiliile Sfântului Vasile, toate având litere împodobite și diverse ornamente. Dacă aceste presupuneri sunt corecte, atunci înseamnă că împărăteasa a colaborat cu un întreg grup de scribi și caligrafi pentru a produce un anumit număr de manuscrise cu informații de natură teologică[829]. Datarea acestor codici coincide cu susținerea de către împărăteasă a mănăstirilor pe care

[825] Cornelius Aggripa, *The Fourth Book of Occult Philosophy: The Companion to Three Books of Occult Philosophy*, trad. Robert Turner, ediție de Donald Tyson, Llewellyn Publications, Woodbury, 2009, pp. 59–61.

[826] L. Garland, „The life and ideology of byzantine women : a further note on conventions of behaviour and social reality as reflected in eleventh and twelfth century historical sources", p. 387.

[827] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII".

[828] R.S. Nelson, J. Lowden, „The Palaeologina Group", pp. 59–68.

[829] R.S. Nelson, J. Lowden, „The Palaeologina Group", p. 63.

le-am menționat, ale căror rânduieli menționează că, înainte de a fi preluate de Teodora, își pierduseră toate proprietățile. Pentru a reînvia viața duhovnicească de aici, ea ar fi avut nevoie și de lucrări teologice de bază chiar în acel moment, fapt care ar susține ipoteza lui Talbot, Lowden și Nelson.

Din *Viața sfântului Mihai de Calcedon* aflăm că Teodora, dorind să aibă o părticică din moaștele lui, i-a încredințat unui servitor o sumă de bani pentru a o achiziționa. Fiind respins de viețuitorii mănăstirii unde trupul sfântului era păstrat, a reușit să mituiască pe un cleric și să intre noaptea în biserică pentru a tăia una dintre mâinile sfântului. Planul lui a fost sabotat chiar de sfânt care și-a mișcat mâna, el fiind pedepsit prin tăierea instantanee a mâinii pregătite pentru comiterea sacrilegiului, pedeapsa fiind aceeași cu cea desemnată în Ecloga[830] din 726, care preciza că hoților li se va tăia mâna. Din această istorisire putem conchide că împărăteasa Teodora era interesată și de procurarea de sfinte moaște. Ekaterini Mitsiou a emis teza că Teodora dorea moaștele sfântului pentru ca astfel sufletul soțului ei să fie mântuit în viața de apoi[831].

În timpul domniei lui Andronic al II-lea au fost construite zece mănăstiri noi, iar altele vechi au fost restaurate. La acest avânt ctitoricesc au contribuit atât femei din variate familii aristocrate, cât și cele din familia imperială. Împărăteasa

[830] Leo III, *The Ecloga.*, ediție de Edwin Hanson Freshfield, Cambridge University Press, Cambridge, 1926, p. 78.

[831] Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", în: *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient etd'Occident (XIIIe -XVIIIe s.)*, M.H. Blanchet (ed.), 77-96, Paris, 2016, p. 86.

Teodora și-a făcut simțită prezența și aici. Imediat după moartea lui Mihail al VIII-lea, a restaurat și înzestrat mănăstirea Lips; a procedat la fel cu mănăstirea de maici Anargyroi, dedicată sfinților Cosma și Damian, situată în apropierea bisericii Sfântul Mokios din Constantinopol. Mănăstirea Lips, construită în secolul X de Constantin Lips, un oficial bizantin, a fost ridicată în valea Lycus din Constantinopol și dedicată Sfintei Fecioare. La început cuprindea o biserică și un spital. Împărăteasa Teodora a început refacerea ei în grabă pentru ca aici să fie ridicat un mausoleu unde să fie așezat trupul prințesei Ana, fiica ei, care a murit în 1301. Treptat, a ridicat și alte construcții: biserica Sf. Ioan Prodromos în partea sudică și un nou spital pentru femei în locul celui din secolul X care fusese distrus. Mănăstirea a găzduit o comunitate monahală până în 1453. În a doua jumătate a secolului XV, partea sudică a ei a fost transformată în moschee și numită Fenari Isa Camii, care funcționează și astăzi ca lăcaș de cult musulman[832].

Pregătirea unui loc de înmormântare pentru familia cuiva era o sarcină obișnuită a femeilor bizantine, iar capelele funerare, poeziile, sculpturile și picturile sunt martori ai contribuțiilor aristocrației din perioada Paleologilor. Mai multe împărătese au ridicat sanctuare familiale unde și-au așezat rudele, care de multe ori nu se înțeleseseră bine cât timp fuseseră în viață. Împărăteasa Eufrosina, fiica împăratului Constantin

---

[832] N. Vaporis, *Byzantine saints and monasteries*, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1985, p. 112.

al VI-lea, a ctitorit mănăstirea Doamnei Eufrosina și a mutat aici rămășițele tatălui ei și ale mamei ei, Maria de Amnia[833].

Având același scop în minte, Teodora a ales biserica sudică Sf. Ioan Apostolul a mănăstirii Lips ca loc pentru ridicarea noului mausoleu imperial. Decizia de a-l așeza aici se poate datora apropierii mănăstirii de biserica Sfinților Apostoli, distrusă de latini, unde fuseseră îngropați împărații bizantini în perioadele anterioare anului 1204. Săpăturile arheologice care s-au făcut aici au scos la lumină nouă morminte în interiorul bisericii și opt în exonartex. Când biserica Sf. Ioan Prodromos a fost transformată în moschee, turcii au înlăturat osemintele, au distrus pietrele de mormânt și au folosit resturile pentru a umple douăsprezece cavouri și două osuare în biserică, precum și șase morminte din nartexul lateral. Singurul mormânt care nu a fost deranjat se afla în nordul bisericii, în fața mormintelor restului familiei. El conține rămășițele unui bărbat îngropat fastuos, dar care era călugăr. Macridy, Megaw, Mango și Hawkins, care au investigat situl arheologic în 1963, consideră că aparțin lui Andronic al II-lea, care a murit ca monah[834]. Se presupune că aici au fost înmormântați: prințesa Ana, înainte de 1301; împărăteasa Teodora Palaiologina (martie 1303); mama ei, Eudochia, îngropată lână împărăteasă; fiul Teodorei, Constantin (mort în mai 1306), care a fost înmormântat într-o zonă periferică din pricina conflictului nerezolvat pe care l-a avut cu Andronic al II-lea; Irina-

833 R. Macrides, „From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile", p. 78.

834 Theodor Macridy et al., „The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul", *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), pp. 253–277.

Adelheid, prima soție a lui Andronic al III-lea (moartă în august 1324); împăratul Andronic al II-lea (februarie 1332) și prima soție a împăratului Ioan al VIII-lea, Ana din Moscova, care a murit de ciumă în august 1417[835].

Despre mănăstirea Anargyroi, la a cărei restaurare împărăteasa a contribuit masiv, nu se cunosc multe informații. Se presupune că ar data din secolul V și a fost avariată în timpul stăpânirii latine. Planurile Teodorei de reconstruire probabil au fost întrerupte de moartea neașteptată a Anei, Teodora fiind nevoită să reconstruiască repede mănăstirea Lips și să ridice mausoleul. După ce au fost terminate lucrările la mănăstirea Lips, au fost reluate cele de la Anargyroi. Din tipikonul scris pentru această mănăstire (din care s-au păstrat doar fragmente) aflăm că Teodora a ridicat un zid în jurul mănăstirii, a înzestrat-o cu proprietăți materiale și terenuri. Spre deosebire de mănăstirea Lips unde, înainte de restaurare, nu se afla o comunitate monahală, la Anargyroi exista una. Tipikonul Teodorei ne informează că proprietățile mănăstirii erau împrăștiate, iar rânduiala originală ignorată[836].

A doua împărăteasă care s-a remarcat prin activitatea ei a fost Ana de Ungaria. La fel ca împărăteasa Teodora, pe care Ana probabil a cunoscut-o bine și care, poate, s-ar fi putut ocupa de educația ei pentru a avea comportamentul unei prințese bizantine, Ana a publicat cel puțin un horismos în favoarea mănăstirii Prodromos de pe muntele Menoikeion,

835 Theodor Macridy et al., „The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul", pp. 269–270.

836 J. Thomas, A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents*, p. 311.

lângă Serres. Deși documentul nu s-a păstrat, într-un decret din 1312, Andronic al II-lea vorbește despre decretul promulgat „de fosta, iubita augustă, doamna Ana împărăteasa" prin care îi poruncea lui Gheorghe Troulenos să returneze pământul numit ton Libadon, pe care și-l însușise ilegal, mănăstirii Prodromos, proprietarul de drept. Faptul că un nou ordin imperial a fost promulgat ne face să credem că Troulenos s-a supus pentru o scurtă perioadă de timp decretului împărătesei, însă după moartea ei, a reocupat proprietatea[837]. Andronic al II-lea, poate la cererea viețuitorilor mănăstirii, a confirmat decizia soției sale și i-a însărcinat pe doi demnitari, Gheorghe Strategos și Nicolae Theologites, să se ocupe de punerea în aplicare a poruncii și să dea decretul celor de la Prodromos, pentru ca o astfel de situație să nu se mai repete. Faptul că monahii au apelat mai întâi la împărăteasă pentru ajutor arată fie că aceasta avea o proprietate în Macedonia, în apropierea mănăstirii și astfel le era cunoscută monahilor, fie că avea o legătură specială cu mănăstirea[838].

Împărăteasa Irina, prima soție a lui Andronic al II-lea, a donat mănăstirii Lavra de pe Muntele Athos un mare lecționar, decorat cu capiteluri, inițiale și portrete de evangheliști, care pare să fi provenit din Tesalonic.

O figură remarcabilă în istoria ultimei dinastii bizantine a fost împărăteasa Irina-Yolanda de Montferrat. Din postura de conducătoare a orașului Tesalonic și a teritoriilor înconjurătoare, Irina a condus singură cancelaria, care înainte fusese

837 A.-M. Talbot, „19. Female Patronage in the Palaiologan Era", pp. 54–55.

838 P. Melichar, *Empresses of Late Byzantium*, p. 113.

sub comanda unor oameni de vază ai epocii: Gheorghe Metochites, apropiat al lui Andronic al II-lea și Nichifor Choumnos. Sursele menționează că Irina a publicat o serie de documente pe care Metochites le-a numit ordine imperiale (θέσπια βασιλικά)[839]. Ele erau însoțite de sigiliul pe care Irina l-a folosit după încoronarea ei. Dintre acestea au supraviețuit doar patru, care se referă la mănăstiri. Deși nu se cunoaște totul în privința patronajului acesteia, însă, dat fiind faptul că a fost una dintre cele mai înstărite împărătese din perioada Paleologilor, generozitatea ei față de locașurile religioase nu este ieșită din comun. Primul dintre ordinele imperiale se referă la o donație substanțială făcută de călugărul Cosma Pankalos mănăstirii Pantocrator din Constantinopol, în februarie 1313, în schimbul returnării a trei adelphata[840]. Însă mănăstirea nu a îndeplinit această parte din înțelegere, și Pankalos s-a adresat Irinei, care a poruncit prin ordin imperial ca mănăstirea să respecte înțelegerea făcută. Franjo Barisic, care a analizat aceste documente, crede că Irina ar fi fost unul dintre patronii mănăstirii Pantocrator, unde erau înmormântați

839 M. Bazzani, „Theodore Metochites, a byzantine humanist", p. 42.

840 Provine din grecescul *ἀδελφὸς* (frate) și se referea la dreptul unei persoane de a locui într-o mănăstire și de a primi subvenții din resursele acesteia. Acest drept era fie cumpărat, fie schimbat cu o anumită proprietate în perioada medievală, când stăpânii feudali doreau să-și asigure un adăpost după ce se retrăgeau sau pierdeau controlul asupra fiefurilor deținute. Un adelphat era valabil doar pentru persoana în cauză și nu putea fi revândut, transferat sau chiar moștenit de altcineva. Cf. Michael Borgolte, *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften. Band II. Das soziale System Stiftung*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015, pp. 411–412.

majoritatea Paleologilor[841]. Chiar faptul că Pankalos s-a adresat împărătesei, și nu lui Andronic al II-lea, pe care Pankalos îl slujea ca pronoiarios[842], pare să susțină această teorie.

În februarie 1322, Andronic al II-lea a confirmat donarea a trei locuri de pescuit pe care Irina o făcuse mănăstirii Alipion de la Sf. Munte. Potrivit unui document publicat de despotul Dimitrie în noiembrie 1317, mama lui i-a poruncit să doneze mănăstirii Hilandar o proprietate pe râul Strimon, unde călugării urmau să ridice o moară. Motivul pentru o astfel de donație poate fi faptul că Simonis, fiica ei, era una dintre ctitorii mănăstirii[843].

Al patrulea document găsit în *Actes de Zographou* se referă la medierea făcută de Irina într-un conflict dintre mânăstirea Karakala și Zografu privind satul Lontziane din Tesalia. Călugării de la Karakala pretindeau că acesta odată le-a aparținut lor și că au pierdut documentele de proprietate în timpul stăpânirii latine a Constantinopolului. Din cauza acestei afirmații, împărăteasa a cerut o nouă anchetă[844]. De remarcat la acest document este faptul că împărăteasa nu este citată cu numele, ci doar numită „Despoina", dar pe care Paul Lemerle a identificat-o cu Irina-Yolanda[845].

---

841 Franjo Barišic, „Povelje vizantijskih carica [Les chartes des imperatrices byzantines]", *Zbornik radova Vizantoloskog Instituta* 13 (1971), pp. 146–158.

842 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 267.

843 Alice-Mary Talbot, „Searching for Women on Mt. Athos: Insights from the Archives of the Holy Mountain", în: *Speculum*, 87, 4 (2012), p. 998.

844 Eduard Kurtz, V Regel′, *Actes de Zographou.*, coll. *Actes de l'Athos* 4, Hakkert, Amsterdam, 1970, p. 129.

845 P. Lemerle, *Istoria Bizanțului*, p. 156.

Avem și câteva informații privind donarea de obiecte. Se crede că Irina-Yolanda e acea Irina Palaiologissa care a donat o Evanghelie mănăstirii Marea Lavră din Athos. De numele ei și al lui Andronic al II-lea e legată o inscripție găsită în biserica Sf. Dimitrie din Prilep, unde se cere ca Dumnezeu să Își amintească de robii Lui Andronic și Irina, care sunt numiți împărați ai Bizanțului. Dat fiind faptul că Irina-Yolanda deținea multe proprietăți în Macedonia, ar fi putut susține financiar această biserică în schimbul rugăciunilor făcute pentru ea și soțul ei[846].

La fel ca celelalte împărătese, Rita Maria (soția lui Mihail al IX-lea Paleologul) și-a avut propria cancelarie. Documentele ce au fost emise de ea și care au ajuns până la noi se referă în special la donații făcute către mai multe mănăstiri. În martie 1322, Andronic al III-lea a confirmat un horismos emis mănăstirii Prodrom de către „preasfânta doamnă și împărăteasă, mama majestății mele imperiale". Documentul scutea mănăstirea de plătirea taxelor anuale timp de mai mulți ani. Maria ar mai fi emis un document care permitea călugărilor de la Hilandar să construiască o moară în apropiere de Chandax[847], în 1327, proprietate pe care, cel mai probabil, o deținea.

Ultima împărăteasă avută în vedere este Elena Cantacuzino, soția împăratului Ioan al V-lea Paleologul. În ciuda circumstanțelor dramatice din viața Elenei, a îndatoririlor

---

846 A.-M. Talbot, „Epigrams in Context", p. 80.

847 Lioba Theis, *Female founders in Byzantium and beyond*, coll. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 60–61, Böhlau, Wien, 2014, p. 256.

imperiale și a implicărilor frecvente în problemele politice și teologice ale Imperiului, împărăteasa și-a găsit timp pentru urmărirea intereselor de ordin intelectual. Scrisorile adresate ei și scrierile dedicate ei o leagă de cei mai importanți oameni de cultură ai vremii, și mai ales de marele filosof, politician și traducător Dimitrie Cydones, cu care a corespondat aproape o jumătate de secol (1347/52-1392). Din păcate, de la ea nu ni s-a păstrat nicio scrisoare, ci doar cele adresate ei de către Cydones. Nu se știe când s-au cunoscut cei doi, însă e posibil ca întâlnirea să fi fost facilitată de Ioan Cantacuzino, care l-a făcut pe Cydones mesazon[848] după ce a ajuns la putere. Interesul comun pentru cunoaștere a făcut ca între cei doi să se dezvolte o prietenie trainică. De-a lungul timpului, împărăteasa i-a făcut mai multe favoruri, i-a cerut copii ale scrierilor lui și i-a încredințat educația fiului ei, Manuel. Elena i-a devenit nu doar sponsor literar, ci și protectoare, la care a apelat când se afla în situații politice compromițătoare. Când s-a retras la mănăstirea Sfânta Marta, Elena l-a inclus pe Cydones printre cei care au beneficiat de distribuirea bunurilor ei lumești. În ciuda faptului că s-au aflat în tabere opuse când a apărut disputa isihastă, prietenia împărătesei cu Cydones a ținut până la sfârșitul vieții lor.

Am afirmat mai sus că Dimitrie Cydones a apelat la ajutorul împărătesei când a avut probleme de ordin politic. Probabil Elena a făcut posibilă rămânerea lui în serviciul imperial după ce Ioan al V-lea s-a impus ca împărat. Mai târziu l-a împăcat cu soțul ei după ce fusese acuzat că a complotat cu Fran-

[848] P. Melichar, „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond", p. 78.

cesco I Gattilusio[849] în 1374/5 și l-a susținut în ascensiunea sa politică în ciuda atitudinii anti-palamite.

Din corespondența celor doi ni s-au păstrat doar șase scrisori. În prima, Elena e descrisă ca o scriitoare desăvârșită și laudă un discurs pe care împărăteasa de optsprezece ani slăvește una dintre victoriile tatălui ei, probabil suprimarea revoltei zeloților de la sfârșitul lui 1350. Cydones o compară pe Elena Palaiologina cu Elena a Spartei pe care o și întrece căci, în timp ce frumusețea fizică a legendarei regine cu timpul s-a diminuat, splendoarea cuvintelor împărătesei va fi veșnică[850].

O altă scrisoare, datată undeva între 1371-1374, laudă interesul Elenei pentru filosofie, care îi inspiră pe alții să studieze și să aprecieze cunoașterea. Împreună cu această scrisoare, Cydones i-a trimis traducerea pe care a făcut-o predicilor Fericitului Augustin[851], pe care îl admira mult fiindcă a putut să se folosească de înțelepciunea antică, pe care a pus-o în acord cu învățătura Bisericii. Această scrisoare evidențiază vederile largi ale împărătesei, pe care aderarea la isihasm nu a făcut-o să își piardă interesul față de filosofii din Occident.

A treia scrisoare a fost însoțită de o predică scrisă de Cydones de Sf. Laurențiu[852] drept mulțumire pentru ajutorul primit. A IV-a scrisoare a fost trimisă în 1374/5 împreună cu

---

849 A.-M. Talbot, „ Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 187.

850 D. Kydones, *Die Briefe des Demetrios Kydones*, vol. 1, pp. 21–22.

851 J. Ryder, *The career and writings of Demetrius Kydones*, p. 2. Pentru mai multe informații referitoare la scrierile Fericitului Augustion, a se vedea Adrian-Aurel Podaru, „Sfântul Augustin și știința timpului său", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica* 52, 2 (2007), pp. 101–113.

852 D. Kydones, *Die Briefe des Demetrios Kydones*, vol. 1, p. 56.

un fruct din grădina sa pentru care împărăteasa își exprimase dorința. În a V-a scrisoare, Cydones îi cere ajutorul Elenei. El îi scrie din Lesbos[853], unde era invitatul stăpânului insulei, Francesco I Gattilusio. Această vizită îi făcuse pe unii să suspecteze că învățatul complota cu Gattilusio. Cydones o roagă pe împărăteasă să vorbească cu Ioan al V-lea și Manuel al II-lea pentru a le arăta nevinovăția lui și pentru a ști dacă poate reveni în capitală. Intervenția împărătesei a reușit căci îl întâlnim pe Cydones în Constantinopol unde redactează ultima scrisoare păstrată, imediat după intrarea în mănăstire a împărătesei. În ea, el descrie bunătatea pe care Elena i-a arătat-o mereu și oferă un tablou emoțional al suferințelor împărătesei cauzate de luptele din interiorul familiei imperiale. Menționează captivitatea lui Ioan al V-lea și a fiilor ei, Manuel și Teodor[854], evadarea lor, detenția ei din Galata[855], ovațiile primite de ea la revenirea în Constantinopol, și actele de milostenie făcute față de săraci și de prieteni.

4.1.2. Patronajul literar și participarea femeilor la cercurile literare (theatra)[856]

În abordarea acestui subiect vom porni de la analizarea a doi termeni în jurul cărora gravitează cercetarea noastră: ce

[853] D. Kydones, *Die Briefe des Demetrios Kydones*, vol. 1, p. 80.

[854] D. Kydones, W. Blum, *Furcht vor dem Tod*, p. 34.

[855] J. Ryder, *The career and writings of Demetrius Kydones*, p. 145.

[856] Conținutul acestui subcapitol a fost parțial publicat în Daniela-Luminița Ivanovici, „Participarea femeilor la cercurile literare (θέατρα) bizantine în timpul dinastiei Comnen", în Viorel Sava (ed.), *Fidelitate tradițională și creativita-*

anume se înțelege prin „patronaj" în lumea bizantină și ce desemna un θέατρον, după care vom vedea cum s-au implicat concret femeile bizantine în cercurile literare și ce a făcut posibilă această participare. Din păcate, studiile actuale privind acest fenomen al societății bizantine sunt încă în faze incipiente și din această pricină datele pe care le deținem nu sunt bogate. Un alt factor care a contribuit la sărăcia surselor este și lipsa unor documente scrise de femei sau care să trateze pe larg despre implicarea lor în viața socială a vremii. Ceea ce avem sunt fie dedicații de pe obiecte votive, fie informații disparate provenite de la câțiva autori bizantini, dar care nu ne ajută decât să ne facem o imagine de ansamblu asupra problematicii.

Termenul „θέατρον"[857] a suferit de-a lungul istoriei Imperiului Bizantin o serie de transformări semantice. Din câmpul semantic al lui „θέατρον" avem și termeni ca „θεατρίζω" ce înseamnă „a fi dizgrațiat public" sau „a da în vileag"[858] și „θεατρίκος" („în public"). În perioada de început[859] a lumii

te înnoitoare: secvențe actuale din cercetările tinerilor doctoranzi, Doxologia, Iași, 2019, pp. 387–398.

857 Semnificațiile de bază pe care dicționarele grecești le oferă sunt cea de teatru (clădire), loc pentru adunări publice, sau spectacol în general. Cf. Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 616–617; Evangelinus Apostolides Sophocles et al., *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge University Press, London, 1914, p. 571; Erich Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik VI), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1994, p. 865.

858 Evangelinus Apostolides Sophocles et al., *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, p. 571.

859 În înțelesul de întâlnire literară, Θέατρον are o lungă istorie care începe încă din antichitatea târzie. Exemple găsim în scrierile lui Libanius, care amintește de

bizantine „θέατρον" desemna pur și simplu teatrul, dar apoi a înglobat în înțelesul său atât activitățile de la hipodrom, cât și orice fel de spectacol[860]. În ultima parte a istoriei Bizanțului (epoca dinastiilor Comnen și Paleolog), θέατρον descria cu precădere[861] cercurile de intelectuali care se întruneau pentru a-și prezenta propriile compoziții literare și pentru a le asculta pe ale altora. Aceste întâlniri au fost foarte populare mai ales în timpul Paleologilor, cu reprezentanți de marcă precum Nichifor Gregoras, Dimitrie Cydones, Manuel al II-lea Paleologul sau Ioan Cortasmenos[862]. În privința celor din secolul XII, Margaret Mullett scrie: „cele mai intransigente lucrări literare

citirea unei scrisori în fața unei audiențe, dar și la Sinesius și Procopie de Gaza. Cf. Cyril A. Mango, „Daily life in Byzantium", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31, 1 (1981), p. 342.

860 Walter Puchner, „Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch", *Wiener Studien* 119 (2006), Austrian Academy of Sciences Press, p. 83.

861 Acest sens îl regăsim și în Antichitatea târzie. De exemplu, Libaniu vorbește despre un θέατρον în fața căruia scrisorile sale erau citite, în timp ce într-o altă scrisoare redactată între ianuarie 1414 și octombrie 1415 (ea însoțea lucrarea lui Mazaris „Călătorie în Hades: sau interviuri cu oameni morți despre unii oficiali de la Curte") este iarăși menționat un „Θέατρον", cel mai probabil un cerc literar unde această lucrare a fost citită. Cf. Mazaris, *Mazaris' Journey to Hades: or Interviews with Dead Men About Certain Officials of the Imperial Court*, trad. John N. Barry et al., State University of New York Press, New York, 1975, p. 98; Cyril A. Mango, „Daily life in Byzantium", p. 342.

862 Despre legăturile ce s-au creat între diverși intelectuali bizantini din perioada Paleologilor a se vedea Klaus-Peter Matschke, Franz Hermann Tinnefeld, *Die Gesellschaft im späten Byzanz: Gruppen, Strukturen und Lebensformen*, Böhlau Verlag, Köln, 2001, pp. 221–385.

sunt acum acceptate, sunt scrise pentru a fi prezentate[863] în Θέατρα din Constantinopol”[864]. La aceste întâlniri accentul cădea pe susținerea unei lucrări noi în fața unui auditoriu ce provenea din pătura elitei intelectuale a Constantinopolului. După cum bine a subliniat Margaret Mullett, această prezentare era mai degrabă un preview decât un seminar. Reușita ei în cadrul acestor întâlniri era o necesitate atât pentru faima personală, cât și pentru eventualele beneficii bănești în cazul în care lucrarea era comisionată de vreun nobil[865].

În ce constau însă aceste întâlniri? Participau la cercurile literare doar aristocrații, sau și alte categorii sociale? La aceste întrebări pertinente putem oferi doar presupuneri. Cert este că era vorba de prezentarea unui text în fața unui auditoriu. Θέατρον se referea atât la lecturarea unui text, la o adunare a învățaților, cât și la întâlnirea dascălului cu elevii săi. Se pare că la acestea puteau participa și cei de origine modestă, dar care aveau pregătire intelectuală (dacă ținem cont că mulți intelectuali erau săraci, cum a fost Teodor Prodromos, e de la

863 Margaret Alexiou, în articolul „Ploys of Performance” s-a întrebat dacă prezentarea includea dialog, mimică și glume. Cf. Margaret Alexiou, „Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems”, *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 91–109.

864 Cele mai celebre compoziții care au fost pentru prima dată auzite în cadrul acestor întâlniri au fost poemele lui Teodor Prodromos și „Δραμάτιον” a lui Mihail Hapluchiris. Despre ultima lucrare a se consulta. Pietro Luigi M. Leone, „Michaelis Hapluchiris versus cum excerptis”, *Byzantion* 39 (1969), Peeters Publishers, pp. 251–283.

865 Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople”, în Michael Angold (ed.), *The Byzantine aristocracy: IX to XIII centuries* (BAR International Series 221), B.A.R., Oxford, 1984, p. 178.

sine înțeles că talentul le oferea acces deplin). De asemenea, θέατρον este legat și de teatrul din perioada greacă clasică, idee susținută de Herbert Hunger, care spune că bizantinii au numit astfel cercul literar întrucât „prin funcțiile lui trebuia să compenseze vechea scenă a teatrului care era deja demult moartă[866]".

Locul unde aceste θέατρα se desfășurau era în principal Curtea imperială. Însă le mai întâlnim și în cadrul instituțiilor academice constantinopolitane. În cazul ultim, atunci când avem ca surse textele retorice, este greu de diferențiat dacă acestea au în vedere pe dascăl și cercul său de elevi sau un cerc literar propriu-zis. Așa vedem, de exemplu, într-o scrisoare de-a lui Mihail Italikos în care invită un prieten la un banchet filosofic unde urma să susțină prelegeri despre Platon, Aristotel și alți filosofi antici. În aceeași cheie vorbește și Ioan Tzetzes când amintește de un seminar la care participanții lucrau cu materialele în mână. Este greu deci de diferențiat dacă acestea erau cercuri literare sau ore de pregătire și cercetare științifică[867]. Un alt posibil loc de desfășurare a acestor întâlniri literare erau saloanele. Femeile care se ocupau de ele erau cei din familiile nobiliare, sau chiar din familia imperială, și de multe ori văduvele.

În perioada Comnenilor, fenomenul cercurilor literare a căpătat amploare. Rădăcina acestei schimbări o găsim în ceea ce însemna viața la Curte în Bizanț. Curtea imperială

866 Herbert Hunger, „On the imitation (mimēsis) of antiquity in Byzantine literature", *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1970 1969), p. 18.

867 Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", p. 181.

era locul ce oferea numeroase ocazii pentru afișări ostentative prin care să se stabilească o ierarhie, fie de natură materială, fie intelectuală. Ele serveau pentru a se crea relații ce urmau să fie benefice ambelor părți, cum a fost, spre exemplu, cea dintre Mihail Psellos și Constantin Monomahul în secolul VIII. Aceeași poveste se repetă și în perioada Comnenilor, Θέατρα se înmulțesc. Motivul pentru care femeile (se înțelege că doar cele de proveniență nobilă) au un rol important în cadrul acestora este lipsa bărbaților plecați pe câmpurile de luptă. Pentru societatea bizantină din secolele XI-XII patronajul literar intra în categoria activităților socotite potrivite pentru o femeie aristocrată. Bineînțeles, nu toată lumea era de acord, după cum îl vedem pe Ioan Tzetzes. El, pe de o parte, își laudă protectoarea (Irina Sebastokratorissa[868]) spunând că este μοῦσα φιλολόγε, φιλολογώτατε, dar în același timp scrie un poem unde critică o femeie care se concentra pe Hermes și Caliope (învățătura de carte), comportament pe care îl socotea nepotrivit unei femei de vreme ce ea trebuia să îi slujească Afroditei (căsătoriei și creșterii copiilor) și să țese, căci literatura și studiul erau activități potrivite bărbaților[869]. Pen-

[868] „Sebastokratorissa" era titulatura deținută de soția unui sebastokrator. Acest titlu a fost creat special de Alexios I Comnenul pentru fratele său mai mare Isaac. Ana Comnena spune că purtătorul acestui titlu devenea al doilea om ca importanță în Stat după împărat și avea dreptul de a purta coroană. Însă, în 1163 importanța lui scade prin crearea titlului de despot. În timpul Comnenilor, titlul de sebastokrator revenea doar celor ce făceau parte din familia imperială. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1862.

[869] Panagiotis Agapitos, „John Tzetzes and the blemish examiners: a Byzantine teacher on schedography, everyday language and writerly disposition", *Medioevo greco* 64 (2017), p. 16.

tru femei însă, racordarea la viața intelectuală a Constantinopolului reprezenta una dintre puținele posibilități (în afara căsătoriei) de a câștiga prestigiu și de a se impune prin ele însele. De aceea le vedem pe Ana Comnena și pe mama ei Irina urmând propriile direcții culturale[870]. Cele două s-au remarcat ca patroane ale literaților vremii, alături de împărăteasa Maria, Ana Dalassena și Sebastokratorissa Irina.

Împărăteasa Maria, căsătorită succesiv cu Mihai al VII-lea Dukas și Nichifor Botaneiates, se presupune că a avut la curtea sa de la Mangana un grup de filosofi „luminați" pe care Alexios Comnenul i-a persecutat la începutul domniei sale. De la această împărăteasă ni s-au păstrat două manuscrise cu portretul său, plus un manuscris care e amintit, însă nu a supraviețuit timpului. De asemenea Eustratios al Niceei i-a dedicat un tratat meteorologic, iar Teofilact al Ohridei a compus pentru ea un discurs, o scrisoare și două comentarii biblice. Din păcate nu există însă mărturii privind existența unui θέατρον la curtea ei[871].

În ceea ce o privește pe Ana Dalassena, energica mamă a împăratului Alexios și întemeietoarea *de facto* a dinastiei Comnen, avem mărturii din *Alexiada* care par să susțină existența în anturajul său a câtorva oameni de litere, cum a fost Zigaben[872].

---

[870] Elizabeth Jeffreys, „The Sebastokratorissa Irene as patron", în Lioba Theis et al. (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014, p. 192.

[871] Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", p. 182.

[872] Eftimie Zigaben a fost un călugăr bizantin din secolul XII care a trăit la mănăstirea Sfintei Fecioare din apropierea Constantinopolului. Prieten apropiat al

Irina Doukaina, fiica lui Andronic Dukas, s-a remarcat atât prin ctitorirea mănăstirii Kecharitomene din Constantinopol, cât și prin comisionarea unor importante opere literare. În acest sens știm că a subvenționat importanta scriere a lui Nichifor Briennios[873], „Ὕλη Ἱστορίας" („Material pentru o istorie"), precum și câteva poeme compuse de Nicolae Kallikles[874] și Manuel Straboromanos[875]. Acesta a scris pentru ea un discurs de mângâiere la moartea fratelui ei, protostratorul Mihail. Un alt mare poet al perioadei, Teodor Prodromos[876],

---

împăratului Alexios I Comnenul, a scris pentru acesta *Panoplia Dogmatică*, o lucrare de dimensiuni mari ce tratează ereziile. El și-a început analiza cu ereziile din perioada apostolică și a încheiat cu bogomilismul, lucrarea sa fiind principala sursă privind această erezie. Cf. Frank Leslie Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 484.

873 A fost soțul Anei Comnena. Lucrarea sa sus amintită conținea istoria perioadei 1057-1081, de la victoria lui Isaac I Comnenul asupra lui Mihail al VI-lea, până la la detronarea lui Nichifor al III-lea Botaneiates de către Alexios I Comnenul. De remarcat este că Nichifor Briennios a refuzat să intre în conspirația pusă la cale de soția sa și împărăteasa Irina pentru a-l detrona pe Ioan al II-lea Comnenul. Cf. Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford University Press, New York, 1991, p. 331.

874 A fost medic și poet. Ana Comnena ne spune că se afla lângă împăratul Alexios când acesta a murit. El a compus atât lucrări panegirice, cât și epigrame în care aducea laude unor aristocați, evidențiindu-le bogăția și originea nobilă. Nu ni s-au păstrat alte informații biografice. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1093.

875 Om de litere și comandant în armata lui Alexios I Comnenul. Ca lucrări importante amintim cuvântul de consolare adresat împărătesei Irina Dukas și un elogiu pentru împărat. Cf. Paul Gautier, „Le dossier d'un haut fonctionnaire byzantin d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos", *Revue des études byzantines* 23 (1965), pp. 178–204.

876 A se vedea: Roderick Beaton, „The Rhetoric of Poverty", pp. 1–28; Worfram Hörander, *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte,* (Wiener Byzantinistische

a compus pentru ea versuri la moartea fiului ei Andronic. Se pare că a purtat corespondență cu Teofilact al Ohridei și Nicolae Kataskepenos[877]. Este sigur că Irina a creat un θέατρον, după cum îl numesc contemporanii ei, cel mai probabil la ctitoria ei[878]. George Tornikes[879] și Mihail Italikos[880] vorbesc în câteva scrisori despre existența lui. În scrisoarea 17 adresată lui Nichifor Briennios, Italikos îi transmite salutări din capitală și îi descrie efectul pe care una dintre scrisorile interlocutorului

Studien 11), Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1974.

877 Despre el nu avem informații multe. Știm doar că a primit numele „Kataskepenos" după mănăstirea Kataskepe ctitorită de Alexios Comnenul pe malul Bosforului. De la Nicolae ni s-au păstrat două scrisori, una adresată împărătesei Irina Dukas și alta lui Sabas, starețul mănăstirii Sfântul Daniel din Anaplou. Tot el a scris viața sfântului Chiril Fileotes. Despre acest sfânt știm doar ceea ce Nicolae a scris. Era originar din Kiriakos, o localitate situată pe coasta Mării Negre. După ce s-a căsătorit la 20 de ani, și-a convins soția să trăiască o viață în celibat. Cf. Catherine Holmes et al. (ed.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* (The Medieval Mediterranean 42), Brill, Leiden. Boston, 2002, pp. 140–141.

878 Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", p. 180.

879 A fost mitropolit al Efesului și cunoscut teolog. De la el ni s-a păstrat o întreagă colecție de scrisori adresate unor fețe bisericești, dar și unor laici, care conțin multe informații privind viața de zi cu zi a locuitorilor Efesului. De amintit este scrisoarea pe care a adresat-o papei (redactată la porunca împăratului Manuel I), în care apăra ideea unirii celor două Biserici. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 2097.

880 A fost profesor de retorică, filosofie, medicină și teologie în Constantinopol. În 1145 a fost ales ca mitropolit de Filipopolis. În secolul XIII, numele său a fost inclus pe o listă de autori recomandați studenților bizantini ca modele oratorice. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1368.

său le-a avut asupra celor din θέατρον. Tot la Italikos găsim un discurs în care Irina Doukaina este amintită drept lumina călăuzitoare a cercului său[881]. Din discursul XV aflăm că împărăteasa l-a chemat să improvizeze un discurs în fața unui astfel de cerc. El a fost nevoit să facă un amestec între retorică și filosofie întrucât participanții la cercul ei nu stăpâneau filosofia[882]. Deci, în cazul cercului literar al împărătesei Irina, avem de-a face cu întâlniri ale apropiaților împărătesei care nu aveau o pregătire filosofică ieșită din comun, activitățile cercului axându-se pe lecturarea cu voce tare a scrierilor și pe improvizare de discursuri.

Din aceeași perioadă avem însă și întâlniri literare în ambianța locuințelor aristocraților dornici să îi aibă ca invitați pe cei mai cunoscuți literați ai vremii. În acest sens avem exemplul oferit de Nicolae Kataphloron (care era mai marele retorilor de la curtea imperială) care descrie un syllogos format din mai mulți sofiști ce creau lucrări mulate pe exemple clasice și pe care apoi le interpretau furtunos, folosindu-se de acrobații și jucându-se cu termenii. Datorită noutății faima lor s-a răspândit repede în Constantinopol astfel încât familiile nobile s-au îngrămădit pentru a-i primi în casele lor, unde ofereau discursuri și interpretau cântece[883]. Astfel de activități, în cazul în care erau reușite, umpleau de prestigiu atât pe nobili, cât și pe executanți.

[881] Paul Gautier (ed.), *Michel Italikos. Lettres et discours*, Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris, 1973, pp. 146–147.

[882] Paul Gautier (ed.), *Michel Italikos. Lettres et discours*, p. 147.

[883] Margaret Mullett, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", p. 180.

Din prezentarea celor două tipuri de cercuri literare de mai sus, observăm că nu exista doar un gen, ci ele difereau atât în funcție de pregătirea și cerințele auditoriului, cât și de cea a literaților. În afară de cele două amintite, întâlnim și θέατρα unde la multe întâlniri, mai ales când femeile constituiau prezența majoritară, se citea cu voce tare din *Viețile sfinților*, la acest tip de lectură participând de regulă și părinți duhovnici[884]. Un alt gen de θέατρον era cel în care se citeau discursuri în fața împăratului[885], sau cu ocazia creării unor noi imnuri și predici.

Ana Comnena, probabil cea mai învățată femeie bizantină, deși se pare că nu avea un cerc de literați separat de cel al mamei sale, a susținut un grup de comentatori ai lui Aristotel format din figuri importante ale vremii. În cazul sebastokratorissei Irina[886] nu avem dovezi care să ateste că a partici-

[884] John Nigel Wilson, „Books and readers in Byzantium", în Cyril A. Mango, Ihor Ševčenko (ed.), *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1975, p. 13.

[885] Astfel de θέατρα sunt însă cel mai des întâlnite în timpul Paleologilor care erau mari consumatori de discursuri cu emfază encomiastică. Chiar și împărații se complăceau în crearea unor astfel de lucrări, cum e exemplul lui Manuel al II-lea Paleologul care a compus un discurs funebru pentru fratele său Teodor, în 1407. Textul a fost citit și comentat de prietenii apropiați ai împăratului și chiar trimis în Italia pentru a fi tradus în latină. Mai multe în Ida Toth, „Rhetorical Θέατρον in Late Byzantium: The example of Palaiologan imperial orations", pp. 427–447.

[886] Nu se cunosc detalii despre viața sa anterioară căsătoriei cu Andronic. Se presupune însă că făcea parte din grupul de femei nobile care au salutat-o pe Berta de Sulzbach la sosirea în Constantinopol menționat de Kinnamos (Augistus Meineke (ed.), *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, Impensis Ed. Weberi, Boon, 1836.)

pat la cercurile literare din Constantinopol. Monahul Iacob[887] amintește într-una din scrisorile adresate Irinei că ea a luat parte la competiții literare atât ca arbitru, cât și ca participantă[888]. De aceea, nu e exclus să fi asistat și la cercurile literare, chiar dacă nu ni s-a păstrat nimic scris în această privință. Însă, activitatea ei este emblematică pentru ceea ce a însemnat patronajul literar feminin în Bizanț, ea fiind cea mai cunoscută protectoare a literaților din secolul XII. Irina a fost soția lui Andronic Comnenul, al doilea fiu al împăratului Ioan al II-lea. A fost asociată cu trei tipuri de patronaj. Primul, de texte; ea a subvenționat atât de multe lucrări încât dacă un text din această perioadă poartă simpla referire la „sebastokratorissa", toată lumea înțelege că e vorba de Irina, în ciuda faptului că multe femei au purtat acest titlu. Al doilea tip de patronaj se referă la asocierea Irinei cu o serie de cărți bogat ilustrate, iar al treilea la dedicațiile de pe obiectele liturgice pe care le-a oferit multor biserici din capitala imperială. Mai trebuie adăugat și faptul că patronajul cultural al Irinei nu s-a oprit doar la comisionarea acestor cărți, ci a susținut și o serie de pictori și artizani locali care s-au ocupat cu înfrumusețarea cărților și a obiectelor liturgice[889]. Mai mult, conform afirmațiilor du-

[887] Duhovnicul Irinei, de la care ni s-au păstrat scrisorile adresate acesteia. A se vedea Michael Jeffreys, Elizabeth Jeffreys (ed.), *Iacobi Monachi Epistulae* (Corpus Christianorum. Series Graeca 68), Brepols, Turnhout, 2009.

[888] Elizabeth Jeffreys, „The Sebastokratorissa Irene as patron", p. 194.

[889] Elizabeth Jeffreys, „The Sebastokratorissa Irene as patron", p. 191.

hovnicului ei Iacob, se pare că ea însăși ar fi compus un *λόγος* bazat pe *Cântarea Cântărilor*[890].

Să urmărim concret cum s-au materializat aceste trei tipuri de patronaj. Ioan Tzetzes a compus la cererea ei *Teogonia,* o genealogie a zeilor antici greci. De asemenea, ni s-au păstrat două scrisori[891] pe care i le-a adresat. Un alt om de litere care a scris pentru ea a fost Constantin Manasses[892]. El a redactat *Sinopsis Chronike*, în versuri și un poem despre astrologie și semnele zodiacale. Teodor Prodromos a scris pentru Irina o *Gramatică* și mai multe versuri în care sunt surprinse evenimente din viața sebastokratorissei, cum ar fi moartea lui Andronic. Ni s-a păstrat, de asemenea, și corespondența cu monahul Iacob, duhovnicul ei, ce însumează 43 de scrisori, plus o predică închinată ei. De asemenea, în anturajul ei au existat și doi oratori necunoscuți de la care ni s-au păstrat câteva lucrări dedicate Irinei. Primul a scris două encomioane, iar de la al doilea, pesemne un apropiat[893], ni s-au păstrat

---

[890] Maria Evangelatou, „Pursuing Salvation Through a Body of Parchment: Books and Their Significance in the Illustrated Homilies of Iakobos of Kokkinobaphos”, *Medieval Studies* 68 (2006), p. 245.

[891] În prima Tzetzes se plânge de servitorii Irinei care nu îi dau voie să se întâlnească cu ea, iar în a doua în cere să îi returneze o carte.

[892] Cronicar bizantin, faimos în timpul lui Manuel I Comnenul. De amintit este *Cronica* sa în care a relatat evenimentele de la crearea lumii până la sfârșitul domniei lui Nichifor al III-lea Botaneiates. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1256. A se vedea și traducerea românească, Constantin Manasses, *Cronica lui Constantin Manasses: traducere mediobulgară făcută pe la 1350*, trad. Ioan Bogdan și Ioan C. Bianu, Atelierele Grafice Socec & Co., Bucureşti, 1922.

[893] Autorul acestor versuri a fost numit convențional Manganeios Prodromos. Se pare că a fost în serviciul Irinei pentru cel puțin 12 ani, după cum amintește el însuși în versurile scrise.

într-un manuscris 18.000 de versuri ce tratează evenimente privind viața Irinei și a familiei ei: căsătorii, dedicații votive, cereri pentru clemență adresate împăratului, etc[894]. Un punct important sunt dedicațiile pe care acești scriitori le-au făcut Irinei. Ei o laudă pentru cunoștințele și susținerea pe care o oferă literaților. În concepția lor, ea este „φιλόσοφε ψυχή" și „μοῦσα φιλολόγε", „φιλολογώτατε", având capacitatea de a înțelege adâncurile „τῶν φιλενσόφων βίβλων". Manganeios[895] ne oferă și câteva detalii în privința intereselor cărturărești, spunând că Irina era preocupată de gramatică, istorie, și îi aprecia pe Homer, Hermogene, Demostene, având o pasiune specială pentru Platon și Aristotel.

---

[894] Elizabeth Jeffreys, „The Sebastokratorissa Irene as patron", pp. 180–181.

[895] Manganeios Prodromos este denumirea convențională folosită astăzi pentru a distinge un poet din secolul al XII-lea cu numele de familie Prodromos de un alt poet. Porecla modernă a lui Manganeios derivă din rugămințile sale pasionale de a i se permite accesul la adelphatul caritabil al mănăstirii Mangana din Constantinopol, dar nu există nicio atestare manuscrisă a formei, iar numele de botez al poetului este necunoscut. El a fost adesea confundat cu Teodor Prodromos, ceea ce nu este surprinzător deoarece perioada lor de viață este foarte asemănătoare; Teodor a murit în jurul anului 1159, Manganeios în jurul anului 1161 ; o parte din scrierile lor acoperă aceleași subiecte și genuri și sunt scrise pentru aceiași patroni; ei formulează lamentări similare cu privire la sănătatea precară și bătrânețe. Dar, în timp ce Teodor a fost poate cel mai versatil dintre oamenii de litere din perioada de la mijlocul secolului al XII-lea, cu un corpus mare de texte în proză și versuri care a supraviețuit, tot ceea ce avem de la Manganeios arată că era mult mai limitat. Din câte știm, Manganeios a lucrat doar în versuri, scriind la comandă pentru împărat și, de asemenea, pentru membri ai aristocrației de prim rang, în special pentru sevastokratorissa Irina, în casa căreia a fost angajat. Cf. Elizabeth Jeffreys, „A 12th-century perspective on Byzantium's Western neighbours The witness of Manganeios Prodromos1", în Nikolaos Chrissis et al. (ed.), *Byzantium and the West: Perception and Reality (11th-15th c.)*, Routledge, London. New York, 2019, p. 128.

Se pare că manuscrisele care conțin lucrările comisionate de Irina au fost realizate în atelierul numit Kokkinobaphos (atelier de pictură constantinopolitan din a doua jumătate a secolului XII), denumit după manuscrisul ce conține omiliile *Kokkinobaphos*, al căror autor presupus ar fi Iacob, duhovnicul Irinei. Calitatea înaltă a celor două manuscrise ce păstrează omiliile au făcut ca atelierul ce le-a produs să fie numit după ele. Un alt manuscris realizat aici este o copie a *Gramaticii* lui Teodor Prodromos. Se crede că, dată fiind raritatea unei gramatici decorate, plus finețea ei și costurile implicate[896], aceasta ar fi fost copia de prezentare realizată special pentru Irina. La fel, și scrisorile lui Iacob adresate Irinei[897] sunt păstrate într-un manuscris de foarte bună calitate, împodobit cu ornamente bogate. Din păcate au ajuns până la noi doar răspunsurile pe care acesta le-a oferit, nu și ceea ce Irina a scris. Acestea nu s-au bucurat de o largă circulație, dat fiind că au ajuns până la noi doar un manuscris contemporan cu cei doi și alte două din secolul XVI[898].

[896] Se știe că Irina cheltuia sume enorme pentru tot ceea ce însemna patronaj: cărți, obiecte liturgice, sau pentru ctitorirea unor locașuri de cult. De exemplu, Manasses a fost atât de mulțumit cu suma pe care a primit-o pentru *Sinopsis Chronike* încât i-a oferit cadou Irinei poemele astrologice. Însă măriminia Irinei s-ar putea să fie doar un topos pe care îl regăsim în secolul XII atât în Bizanț, cât și în Apus. Cf. Roderick Beaton, „«De vulgari eloquentia» in twelfth-century Byzantium", în J. D. Howard-Johnston (ed.), *Byzantium and the West c. 850 - c. 1200*, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1988, p. 263.

[897] Pentru cei ce doresc să le consulte a se vedea Michael Jeffreys, Elizabeth Jeffreys (ed.), *Iacobi Monachi Epistulae*.

[898] Elizabeth Jeffreys, „The Sebastokratorissa Irene as patron", p. 184.

Activitatea de sponsorizare culturală i-a asigurat sebastokratorissei Irina prestigiul în timpul vieții, în ciuda conflictelor pe care le-a avut cu împăratul Manuel I Comnenul, dar și nemurirea în paginile istoriei. Ea ne indică modalitățile prin care femeia putea participa la viața socială a Constantinopolului și cum era percepută de aceia cărora le comisiona lucrările. Am observat că sistemul bizantin de patronaj literar era benefic pentru ambele părți implicate: nobilii urcau în ierarhia importanței sociale, iar literații câștigau bani și susținere. Deși era apanajul bărbaților, participarea la cercurile literare a devenit o obișnuință și pentru femei care, fie îi înlocuiau pe soții plecați, fie se bucurau ele însele de suficientă putere politică pentru a fi chiar matroanele acestor întâlniri culturale.

Am identificat trei tipuri de θέατρα: oratoric, care avea loc cel mai adesea la curtea imperială și aduna pe cele mai luminate minți ale vremii, întâlniri literare în case private, prezentarea constând în interpretarea, însoțită de gesturi și mimică, a unor lucrări mulate pe exemple antice, și întâlniri literare de natură religioasă unde se audiau părinți faimoși și se citea din *Viețile sfinților* și din alte lucrări cu caracter sacru. Aici facem precizarea că împărțirea aceasta are un caracter pur didactic, tipurile de cercuri literare putând fi categorisite și altfel, în funcție de sursele și metodologia folosite. Θέατρα bizantine continuă tradiția antichității târzii și ne prezintă o lume vie, dornică de a cunoaște, de a se face cunoscută și de a-și depăși limitele impuse de cutumele vremii.

4.1.3. Theatra în perioada Paleologilor

În perioada dinastiei Paleolog, cercurile literare au avut trei scopuri principale: schimbul/achiziționarea de cărți, prezentarea și comentarea unor lucrări și, cel mai important, obținerea sprijinului unor persoane înstărite, care participau la aceste întâlniri. La fel ca în perioada Comnenilor, aceste întâlniri culturale aveau loc la curtea imperială sau erau găzduite în casele particulare ale unor aristocrați[899].

În timpul și după cucerirea Constantinopolului de către cruciați, multe biblioteci private au fost distruse sau jefuite. De aceea, atunci când capitala a fost recucerită, principala grijă a oamenilor de litere a fost refacerea acestora fie prin achiziționarea altora, fie prin copiere. Acest proces a început la Niceea cu Nichifor Blemmydes, care a mers în insulele din Marea Egee și în Grecia cu intenția găsirii de manuscrise, pe care le copia sau cumpăra. În urma acestor călătorii de explorare, Blernmydes a putut să-și compună propriile manuale în scop didactic[900]. Tot în această perioadă a început și înființarea de biblioteci în orașele niceene de către împărații Ioan al III-lea Vatzates și Teodor al II-lea. Este probabil ca savanții să-și fi adus cărțile înapoi la Constantinopol după ce recucerirea sa în 1261. Chiar Mihail al VIII-lea a angajat scribi pentru a îmbogăți biblioteca imperială și alte biblioteci din Constan-

[899] Niels Gaul, „Performative Reading in the Late Byzantine Theatron", p. 216.

[900] Costas Constantinides, „The scholars and their books in the late thirteenth century", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 24 (1982), p. 13.

tinopol. Tot în acest context e probabil ca biblioteca patriarhală să fi fost restaurată[901].

O altă problemă însă era prețul cărților și a materialelor necesare redactării lor. Materialele de scris, în special pergamentul, care provenea mai ales din Asia Mică, erau rare și costisitoare, mai ales după pătrunderea turcilor în această zonă de păstorit. În plus, aprovizionarea cu pergament era sezonieră. În timpul Postului Mare, când era ținut postul nu erau disponibile piei de oaie. Cea mai bună perioadă de colectare a pergamentului pare să fi fost primăvara, după Duminica Paștelui. Această insuficiență cronică de pergament este atestată de numărul mare de palimpseste a căror utilizare a devenit mai frecventă începând cu sfârșitul secolului al XIII-lea[902].

Deși în perioadele anterioare se pare că existau fabrici de pergament la Corint și la mănăstirea Studion din capitală, pentru perioada Paleologilor nu există nicio mărturie a continuării acestui tip de comerț. De aceea, se pare că învățații bizantini au fost nevoiți să se descurce singuri pentru a obține pergament[903]. Maxim Planoudes, de exemplu, s-a plâns de prețul ridicat și de calitatea slabă a pergamentului disponibil la Constantinopol și a profitat de victoriile lui Alexios Phi-

901 Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 134.

902 Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 135.

903 Cyril A. Mango, Ihor Sevcenko, *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, 1975, p. 1.

lanthropenos[904] în Asia Mică pentru a obține pergament provenit din prăzile turcești. Cu acesta a reușit să termine ediția lui Plutarh la care lucra[905].

Nu doar pergamentul, ci chiar și hârtia de bombicină, mai ieftină, era greu accesibilă cărturarilor bizantini cu mijloace financiare reduse, înainte de răspândirea pe scară largă a hârtiei ieftine venite din Apus. Și mai costisitoare era angajarea unor scribi de profesie; s-a descoperit că plata pentru un pergament mare era de 20 nomismata, o sumă importantă. Ioan Komnenos Synadenos[906], în secolul XIII, se plângea că

904 A fost un nobil bizantin și un general remarcabil. Rudă a împăratului, a fost numit comandant-șef în Asia Mică în 1293 și a restabilit pentru o vreme poziția bizantină în această regiune, obținând unele dintre ultimele succese bizantine împotriva turcilor. În 1295 s-a răzvrătit împotriva lui Andronic al II-lea, dar a fost trădat și orbit. Nu se mai știe nimic despre el până în 1323, când a fost iertat de împărat și trimis din nou împotriva turcilor, ridicând asediul Philadelphiei, se presupune că prin simpla sa apariție. Apoi a fost numit pentru scurt timp guvernator al Lesbosului în 1328, și din nou în 1336, când a recuperat capitala insulei de sub stăpânirea latină. A condus insula ulterior, probabil până la moartea sa în anii 1340. Angeliki Laiou a realizat o analiză detaliată a activității lui în studiul Angeliki Laiou, „Some Observations on Alexios Philanthropenos and Maximos Planoudes", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), Cambridge University Press, pp. 89–99.

905 Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 136.

906 A fost un nobil bizantin și conducător militar cu rangul de *megas stratopedarches* în timpul domniilor lui Mihail al VIII-lea și Andronic al II-lea. Titlul *de μέγας στρατοπεδάρχης* a fost instituit în jurul anului 1255 de către împăratul Teodor al II-lea Laskaris (r. 1254-1258) pentru principalul său ministru și sfetnic, Gheorghe Mouzalon. Kodinos relatează că el era „ supervizorul aprovizionării armatei, adică a alimentelor, băuturilor și a tuturor necesităților". În realitate, însă, în perioada paleologă, *megas stratopedarches* era cel mai probabil un titlu onorific de la curte și nu presupunea întotdeauna o comandă militară activă. Cf. Ruth Macrides

și-a cheltuit averea pe achiziționarea de cărți pentru satisfacerea dorinței de a avea cea mai bogată bibliotecă religioasă a timpului[907].

În general, un erudit nu se rezuma doar la copierea manuscriselor vechi, ci colabora cu alții pentru corectarea eventualelor greșeli și pentru descoperirea și compararea mai multor versiuni textuale[908]. De pildă, Teodora Raoulaina a trimis trei dintre cărțile copiate de ea pentru corectare la George din Cipru, Maxim Planoudes și Constantin Akropolites[909].

Cooperarea și prietenia par să fi fost tendința obișnuită în cadrul unor mici grupuri intelectuale, dintre care un număr poate fi presupus din sursele contemporane, în special

---

et al., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court*, p. 85. Totuși, Synadenos a fost un comandant militar activ, căci în 1276/7 a condus armata împotriva lui Ioan I Doukas, conducătorul Tesaliei. În 1281 a participat la o campanie militară contra angevinilor, în Albania, care s-a soldat cu victoria de la Berat. În 1283 a luat parte la ultimul conflict militar, tot împotriva lui Ioan Doukas, după care s-a retras la mănăstire. Același lucru l-a făcut și soția sa, Teodora Palaiologina, care a ctitorit mănăstirea de la Bebaia Elpis. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1990; John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 276; Deno Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282.*, p. 297.

[907] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 137.

[908] R. Browning, „Recentiores non Deteriores", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 7, 1 (1960), p. 14.

[909] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 147.

corespondența din această perioadă. George Babouskomites[910] a format un grup de intelectuali în anul 1250, care a implicat schimbul de cărți. Împăratul Teodor al II-lea Laskaris a adunat în jurul său un cerc intelectual format din laici și clerici cu care a schimbat puncte de vedere pe diverse teme[911].

În timpul domniei lui Mihail al VIII-lea, personalități de prim rang precum Gheorghe Akropolites, Constantin Meliteniotes[912], Maximos Holobolos[913], patriarhul Gherman

[910] Profesor de logică și retorică. Printre elevii săi s-a numărat și viitorul patriarh Ioan Bekkos. Împăratul Ioan al III-lea Vatatzes l-a angajat pentru a-i pregăti pe viitori demnitari ai Statului și ai Bisericii. A se vedea Vitalien Laurent, „La correspondance inédite de Georges Babouscomites", în G. P. Charitakis (ed.), *Εἰς μνήμην Σ.Λάμπρου*, Athens, 1935, pp. 83–100.

[911] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, pp. 149–150.

[912] Erudit grec și susținător proeminent al unirii de la Lyon. Este cunoscut mai ales ca fiind unul dintre cei doi arhidiaconi ai patriarhului Ioan al XI-lea Bekkos care, împreună cu acesta, au fost întemnițați și exilați în anii care au urmat destrămării unirii; a rămas în arest la domiciliu până la moartea sa. Pe lângă scrierile de natură teologică, Constantin a tradus în greacă o lucrare medicală persană și încă două tratate despre urină, de origine persană și siriacă, Cf. Plinio Prioreschi, *A History of Medicine: Byzantine and Islamic medicine*, Horatius Press, 1996, p. 102; Albert Ehrhard, „Theologie", în Karl Krumbacher (ed.), *Geschichte der byzantinischen Litteratur: von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches, 527-1453*, Beck, München, 1897, pp. 97–98.

[913] Manuel/Maximos (aprox. 1245-1314) a fost în slujba împăratului Mihail al VIII-lea ca *grammatikos* și a compus mai multe discursuri pentru primii ani ai domniei lui Mihail. Cu toate acestea, în 1261, când Mihail a ordonat orbirea și întemnițarea împăratului legitim, Ioan al IV-lea Laskaris (1258-1261), Holobolos și-a exprimat public supărarea, iar buzele și nasul i-au fost mutilate ca pedeapsă. Holobolos s-a retras apoi din viața publică și a devenit călugăr la mănăstirea Prodromos din Constantinopol. Mai târziu, a participat la sinodul de la Blacherne din 1285, care a condamnat în mod oficial unirea de la Lyon, și a reintrat în grațiile imperiale: a primit titlul de retor și a devenit protosynkellos în 1299. Potrivit unu-

al III-lea[914], Teodor Skoutariotes[915] și George din Cipru[916] par

ia dintre elevii săi, Gheorghe Galesiotes, a continuat să predea până la moartea sa. Cf. Baukje van den Berg et al., *Byzantine Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th-15th Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022, pp. 278–279; Elizabeth Fisher, „Planoudes, Holobolos, and the Motivation for Translation", *Greek, Roman and Byzantine studies* 43 (2002), pp. 77–104; Christian Hannick, *Maximos Holobolos in der Kirchenslavischen homiletischen Literatur*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1981.

914 Succesorul patriarhului Arsenie Autoreianos, între 1265-1266. El a fost primul care l-a numit pe Mihail „noul Constantin", când a comandat un *peplos* (tapiserie) pentru împărat, care apărea sub înfățișarea lui Constantin. Reprezentarea a fost expusă între coloanele de porfir, la capătul vestic al Sfintei Sofia. Împăratul, la rândul său, a oferit un cadou patriarhului, o altă imagine care să fie în Marea Biserică. Aceasta îl reprezenta pe actualul patriarh alături de cei doi patriarhi anteriori omonimi. Această reprezentare a celor trei Ghermani urma să fie expusă la „Ușile Frumoase", loc cu încărcătură simbolică unde împăratul își dădea jos coroana înainte de a se întâlni cu patriarhul în timpul intrării ceremoniale în Marea Biserică. Imaginea lui Gherman al III-lea alături de primul și al doilea patriarh cu acest nume stabilește o genealogie vizuală a autorității sacre. Acest dar ingenios sublinia astfel continuarea legitimă a autorității patriarhale. În ciuda acestor gesturi de prietenie, patriarhul a sfârșit prin a fi demis. Cf. Cecily J. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 107.

915 Skoutariotes a avut o carieră ecleziastică proeminentă în timpul lui Mihail al VIII-lea și a fost episcop de Cizic din 1277 până în 1283. A fost destituit de Andronic al II-lea pentru că a susținut eforturile lui Mihail al VIII-lea în vederea unirii dintre Bisericile Catolică și Ortodoxă. Skoutariotes a deținut o bibliotecă bogată și este cunoscut datorită însemnărilor din colecția sa de manuscrise. Leonora Neville, „Theodore Skoutariotes", în *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 232–236.

916 Grigorie al II-lea (1241-1290), patriarh al Constantinopolului (1283-89), care s-a opus cu tărie unirii de la Lyon. La începutul carierei sale de cleric la curtea imperială bizantină, Grigorie a sprijinit politica atât a împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul, cât și a patriarhului Constantinopolului, Ioan al XI-lea Bekkos. Odată cu venirea la putere, în 1282, a împăratului antiunionist Andronic al II-lea, care a subliniat individualitatea și autonomia Bisericii Răsăritene, Grigorie

să fi făcut parte dintr-un grup al erudiților. Un alt grup literar format în principal din funcționari ai Marii Biserici pare să fi existat în aceeași perioadă. Teodora Raoulaina a fost în legătură cu cei mai distinși savanți ai vremii, cu care a împărtășit interese intelectuale sau a făcut schimb de cărți. Maximos Planoudes era în strânsă legătură cu Teodor Mouzalon[917], Nichifor Choumnos, Ioan Glykys[918], Manuel Briennios, Teodor

și-a schimbat poziția, aliindu-se cu împăratul și luptând împotriva lui Bekkos. Când presiunea tot mai mare asupra lui Bekkos l-a forțat pe acesta să demisioneze, Grigore a fost numit succesor al acestuia pe tronul patriarhal. Cf. Donald Nicol, *The Byzantine Lady*, pp. 41–44.

917 Primii membri ai familiei Mouzalon au fost atestați în secolul XI. În timpul domniei lui Teodor al II-lea Laskaris, aceștia s-au bucurat de încrederea împăratului, care le-a oferit demnități importante în stat. Însă, după moartea lui, mulți au fost uciși de către marile familii nobiliare. Se crede că Teodor Mouzalon ar putea fi unul dintre puținii care a fost cruțat, a slujit ca ministru de finanțe în timpul lui Mihail al VIII-lea, dar și-a pierdut funcția fiindcă nu a fost de acord cu politica bisericească a acestuia. În timpul domniei lui Andronic al II-lea, a revenit în grațiile imperiale, fiica lui Evdochia căsătorindu-se cu al doilea fiu al împăratului, Constantin Paleologul. Cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1421.

918 A trăit în secolul al XIV-lea și a fost pentru o vreme patriarh al Constantinopolului. A scris un tratat despre *Sintaxa corectă*, dedicată elevului său favorit, Nichifor Gregoras. Cf. Robert H. Robins, „John Glykys: the maintenance of standards", în Werner Winter (ed.), *The Byzantine Grammarians: Their Place in History* (Studies and Monograph 70), Walter de Gruyter, Berlin. New York, 2011, p. 173.

Xanthopoulos[919], Leo Bardales[920] și alții. Un grup constituit de studenții săi și-au continuat prietenia și după terminarea studiilor și au păstrat o strânsă legătură, deși au urmat cariere diferite și uneori erau departe unul de celălalt. Colecțiile de scrisori care au supraviețuit din această perioadă confirmă continuitatea care pare să fi fost o trăsătură permanentă a intelectualului bizantin. Poate că aceste cercuri de elită au

[919] Este unul dintre cei doi frați ai lui Nichifor Xanthopoulos. Cantacuzino ne relatează că, în 1327, a fost trimis de Andronic al II-lea, împreună cu Nifon, episcop de Mitilene, și Grigore, arhiepiscop al Bulgariei, la Rhegium pentru a-i transmite lui Andronic al III-lea mustrările bunicului său. Aceasta este singura dată când numele lui Teodor Xanthopoulos apare în istoria secolului. Cantacuzino îi laudă virtutea, inteligența și cunoștințele. Xanthopoulos a fost cleric, după cum aflăm de la Manuel Philè, care îl numește „patriarh", dar nu se știe unde. Xanthopoulos era bogat; se pare că deținea podgorii mari; chiar se îngrijea de ele puțin prea mult, în detrimentul prietenilor săi, potrivit lui Nikephoros Choumnos. Xanthopoulos era un orator cu un limbaj simplu și genial. Potrivit lui Choumnos, Xanthopoulos a scris discursuri pe care Michel Gabras le-a găsit pline de idei și de limpezime. Din opera sa nu a ajuns până la noi nimic; prin urmare, nu putem judeca dacă complimentele pe care le-a primit au fost meritate. Cf. Nicephorus Gregoras, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, trad. Rodolphe Guilland, Société d'édition „Les Belles lettres", Paris, 1927, pp. 386–387.

[920] Leo Bardales a fost unul dintre demnitarii imperiali bizantini de la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea care, pe lângă funcția politică oficială, a desfășurat și o activitate literară (scrisori și epigrame), chiar dacă limitată. Informațiile puține pe care le avem despre viața și activitatea sa provin din cele două scrisori pe care le-a scris unchiului său, marele logofăt Teodor Metochites, și împăratului Andronic al III-lea Paleologul, precum și din cele pe care le-a primit de la învățați cunoscuți ai vremii, precum Maximos Planoudes, Nikephoros Choumnos. Cf. Ihor Sevcenko, „Leon Bardales: sa vie et son oeuvre", *Parekbolai* 1 (2011), pp. 97–98.

fost cele care au menținut vie învățătura bizantină chiar și în perioadele de greutăți și dificultăți interne și externe[921].

Un obituar dedicat lui Gheorghe Synadenos Astras[922], păstrat într-o scrisoare a lui Cydones din 1365, amintește de un cerc literar pe care Astras obișnuia să îl țină în casa sa, în timpul perioadei în care a locuit în Tesalonic[923].

Din cele prezentate în acest capitol observăm că patronajul cultural a constituit pentru femeile din familia imperială un mijloc eficient de dobândire sau menținere a influenței politice și de creștere a prestigiului social. Analiza efectuată asupra tipurilor de patronaj a evidențiat că acesta se referea la ctitorirea de biserici și mănăstiri, donarea de terenuri și obiecte religioase, susținerea financiară a literaților bizantini, precum și comisionarea de artă, poezie și manuscrise. Din poziția de soții sau membre ale unor familii influente, femeile s-au implicat în viața intelectuală a Imperiului prin participarea la cercurile literare. Ele au fost mult mai prezente la acest gen de întruniri în perioada Comnenilor, după cum rezultă din documentele pe care le avem la dispoziție. În perioada Paleologilor, singurul exemplu notabil este cel al Teodorei Raoulaina, la care se pot adăuga și numele unor împărătese ca Elena Cantacuzino, lăudate pentru interesul arătat față de fi-

921 Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 150.

922 Guvernator al insulei Lemnos. A murit de ciumă în anul 1365. Norman Russell, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 99.

923 Franz Tinnefeld, „Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike", *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003), p. 164.

losofie și cunoaștere în general. Această discrepanță ar putea fi cauzată de scăderea nivelului de pregătire intelectuală a femeilor în perioada Paleologilor, comparativ cu cea din vremea Comnenilor. De asemenea, situația financiară grea a Bizanțului a făcut dificilă implicarea în acte de patronaj. Însă, în ciuda acestor aspecte, femeile au găsit o altă modalitate de a se implica în viața socială prin implicarea în disputele religioase ale vremii, prin susținerea sau împotrivirea față de politica religioasă a împăraților și participarea la disputele de ordin duhovnicesc și dogmatic.

V.
Rolul femeilor în disputele religioase

După cum am amintit în capitolul anterior, în afara susținerii financiare a unor proiecte culturale, femeile bizantine s-au implicat și în problemele de ordin religios care au afectat Imperiul în perioada Paleologilor. Cele mai notabile au fost: opoziția față de unirea de la Lyon, unde au fost în prim plan membre ale familiei imperiale; susținerea patriarhului Arsenie Autoreianos; și, mai ales, împotrivirea față de învățătura isihastă și sprijinirea unor anti-palamiți. Anti-isihasta cea mai importantă a fost prințesa și starețа Irina-Evloghia, a cărei activitate va fi analizată pe larg. De asemenea, va fi dezbătută și susținerea oferită de împărăteasa Teodora soțului ei, Mihail al VIII-lea, în proiectul de unire a Bisericilor.

5.1. Opoziții față de politica religioasă imperială

În ceea ce privește implicarea în problemele religioase ale vremii, avem puține nume care au supraviețuit în documentele care au ajuns până la noi. Femeile amintite fac parte din familia extinsă a Paleologilor și au ieșit în evidență fie prin susținerea patriarhului Arsenie, fie prin împotrivirea față de unirea de la

Lyon. Marta Paleologina, sora împăratului Mihail al VIII-lea și ctitora mănăstirii Kyra Marta din Constantinopol, a jucat un rol important în mișcarea de susținerea a patriarhului Arsenie Autoreianos. Ea a oferit alimente și loc de refugiu pentru un important lider al mișcării, Iachint. De asemenea, dintr-un document adresat papei, rezultă că Marta s-a implicat în protestele împotriva unirii de la Lyon, pentru care a și fost pedepsită de Mihail al VIII-lea[924].

Fiica ei, Teodora-Teodosia Balanidiota, și fiica vitregă, Nostongonissa Tarchaneiotissa, ambele monahii, erau bine cunoscute ca partizane ale lui Iachint și ale patriarhului exilat. Aproape patruzeci de ani mai târziu, când Nostongonissa era înaintată în vârstă, Andronic al II-lea a ales-o să întreprindă o misiune pentru a încerca să-i împace pe arseniți. O altă soră a lui Mihail, Irina, o văduvă care a devenit monahie sub numele de Evloghia, a fost unul dintre cei mai încăpățânați oponenți ai politicii sale de unire a Bisericilor. După unirea de la Lyon, el a fost nevoit să o exileze pe Evloghia și pe fiica ei, nimeni alta decât Teodora Raoulaina, în castelul Sfântului Grigorie, confiscându-le și proprietățile[925].

Teodora Raoulaina s-a implicat în conflictul unionist prin oferirea de protecție și refugiu celor care protestau împotriva împăratului. Se pare că ajutorul oferit a fost extrem de rodnic fiindcă împăratul, într-o listă cu numele oponenților po-

[924] Despoina Ariantzi, *Coming of Age in Byzantium: Adolescence and Society*, Walter de Gruyter, Berlin, 2017, pp. 110–111.

[925] Arne Effenberger, *Zu den Eltern der Maria Dukaina Komnene Branaina Tarchaneiotissa*, vol. 57 (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 614.

liticii sale, a așezat-o în rândul liderilor. Pentru a-l convinge pe papă de seriozitatea convingerilor sale, Mihail al VIII-lea a condamnat-o pe Teodora la închisoare. Aici, ea a redactat *Viața sfinților Teodor și Teofan*, torturați de împăratul Teofil din pricina vederilor iconofile. Ea vorbește, de exemplu, despre „bine-cunoscuta confuzie care afectează acum biserica din cauza înțelegerii dintre împărat și episcopul Romei[926]" și îi atacă pe „cei care acum nesocotesc sfintele dogme; căci se grăbesc cu îndrăzneală să distrugă nu numai propriile lor suflete, ci să-i facă pe toți ceilalți părtași la moartea sufletească[927]". Este posibil ca Teodora Raoulaina să se fi îndreptat până în perioada iconoclastă pentru subiectul *Vieții* pe care a redactat-o, deoarece a empatizat cu situația sfintei sale omonime, împărăteasa Teodora, care s-a opus politicilor iconoclaste ale propriului ei soț și a restaurat cultul imaginilor la scurt timp după moartea lui Teofil[928].

În mod similar, mama Teodorei, Evloghia, l-a îndemnat pe nepotul ei, Andronic al II-lea, să repudieze unirea de la Lyon imediat ce a urcat pe tron. De asemenea, e posibil ca Teodora să îi fi ales pe cei doi sfinți pentru a putea crea o paralelă indirectă cu cei doi cumnați ai ei, Isaac și Manuel Raoul, care au fost orbiți și întemnițați de către împărat din cauza opoziției

[926] Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century", p. 117.

[927] Alice-Mary Talbot, „Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period", în *The Twilight of Byzantium: aspects of cultural and religious history in the late Byzantine empire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2010, p. 20.

[928] Alice-Mary Talbot, „Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period", p. 20.

față de implementarea unirii cu Roma. În absența altor mijloace de împotrivire, Teodora a creat prin scrisul ei o legătură între Mihail al VIII-lea și predecesorul său iconoclast, continuând astfel să lupte pentru cauza anti-unioniștilor[929]. Ea a fost și o susținătoare a patriarhului Arsenie, al cărui trup, după cum am menționat anterior, l-a așezat în mănăstirea Sfântul Andrei din Krisi, refăcută de ea[930]. La ceremonia de mutare a osemintelor patriarhului a participat chiar împăratul, alături de membrii Senatului, cler, monahi și mult popor. Astfel încerca Andronic să vindece rănile pricinuite de schisma arsenită. Planoudes spune despre Teodora că a suferit multe necazuri de dragul credinței ortodoxe[931].

5.2. Teodora Paleologina și politica de unire a Bisericilor

După cum am amintit mai sus, Teodora este amintită în documentele din perioada în care a trăit ca fiind o susținătoare tacită a politicii religioase a soțului ei. În cele ce urmează, vom vedea cât de corectă este această supoziție și cum anume s-a implicat ea în problema unirii. Viitoarea împărăteasă s-a năs-

929 Petra Melichar, „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond", p. 410.

930 Alice-Mary Talbot, „Building Activity in Constantinople under Andronikos II; The Role of Women Patrons in the Construction and Restauration of Monasteries", în Nevra Necipoğlu (ed.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Brill, Leiden; Boston, 2001, p. 333.

931 Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", p. 616.

cut, cel mai probabil, în anul 1240; într-un chrysobul din 1283 apare numele ei întreg, Teodora Doukaina Komnene Paleologina, ceea ce înseamnă că provenea din două familii bizantine ilustre. Conform mărturiei lui Gheorghe Akropolites, tatăl ei a fost Ioan Doukas, fiul sebastokratorului Isaac Doukas, care era fratele împăratului Ioan al III-lea Vatatzes. Mama ei a fost Evdochia Angelina. Teodora a fost crescută de împărat după ce tatăl ei a murit în 1253/4. Se spune că Vatatzes a iubit-o ca pe o fiică și s-a îngrijit de căsătoria ei cu Mihail Paleologul, care începuse deja să își construiască o bună reputație pe câmpul de luptă[932].

După moartea prematură a lui Teodor al II-lea Laskaris (1258), Mihail a fost ales ca gardian al lui Ioan al IV-lea Laskaris atât datorită experienței militare, cât și a înrudirii cu familia imperială prin soția sa. În perioada petrecută în Imperiul de la Niceea, Teodora a adus pe lume trei copii, Manuel (în 1254/7, care a murit la scurt timp), Andronic (1258), și o fiică, Irina (1260). În 1261, când cuplul imperial și-a făcut intrarea triumfătoare în Constantinopol, împărăteasa aștepta un al patrulea copil[933]. În aceeași perioadă, împăratul s-a îndrăgostit de Ana-Constance de Hohenstaufen, sora lui Manfred al Siciliei. Din cauza refuzului ei de a-i deveni amantă, Mihail i-a promis că va divorța de Teodora. Când împărăteasa a aflat acestea, a apelat la ajutorul patriarhului Arsenie, care l-a amenințat cu „mânia Domnului". În urma presiunilor patriar-

932 Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, p. 35.

933 Alice-Mary Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", în *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan* (Dumbarton Oaks Papers 46), Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992, p. 295.

hale, împăratul a cedat, iar cuplul s-a reconciliat. Au mai avut împreună trei copii, pe Teodor (1263), Ana și Evdochia[934].

Împărăteasa Teodora s-a implicat în negocierile privind căsătoria dintre fiica ei, Ana, și Ștefan Milutin[935], fiul țarului sârb Ștefan Uros I. Pentru a fi sigură de viitoarea bunăstare a Anei, l-a trimis pe hartofilaxul Ioan Bekkos pentru a investiga condițiile de viață din țaratul sârb. Însă, alianța matrimonială preconizată nu s-a mai înfăptuit, iar Ana a fost căsătorită cu Dimitrie Mihail Koutroules, fiul lui Mihail al II-lea Komnenos Doukas al Epirului[936]. Împăratul i-a cerut sfatul soției sale

[934] Christian Gastgeber, „Changes in Documents of the Byzantine Chancery in Contact with the West (Michael VIII and Andronikos II Palaiologos). Language, Material, and Address", în Nicolas Drocourt, Elisabeth Malamut (ed.), *La diplomatie byzantine, de l'Empire romain aux confins de l'Europe (Ve-XVe s.)*, Brill, Leiden. Boston, 2020, pp. 258–259.

[935] Rege al Serbiei între 1282-1321; e socotit a fi unul dintre cei mai mari conducători sârbi. A fost fiul cel mai mic al regelui Ștefan Uroș I și al soției sale, Elena de Anjou. A devenit țar în urma abdicării fratelui său, Ștefan Dragutin. Imediat după ce a urcat pe tron, a atacat teritoriile bizantine din Macedonia. În 1282, a cucerit părțile nordice ale Macedoniei, inclusiv orașul Skoplje, care a devenit capitala sa. Împăratul bizantin Mihail al VIII-lea Paleologul a început pregătirile pentru război, dar a murit înainte de finalizarea acestora. În anul următor, Milutin a avansat împreună cu fratele său în interiorul teritoriului bizantin până la Kavala. În 1284, Milutin a obținut, de asemenea, controlul nordului Albaniei și al orașului Dyrrachion. Pacea a fost încheiată în 1299, când Milutin a păstrat teritorii cucerite ca zestre a lui Simonis, fiica împăratului Andronic al II-lea, care i-a devenit a patra soție. Cf. Sima Cirkovic, *The Serbs*, p. 50.

[936] A domnit în Tesalia, Epir și în zone din Macedonia care includeau Pelagonia (Bitolja), Ohrid și Prilep. În jurul anilor 1238-39, Tesalia a căzut sub autoritatea lui Mihail al II-lea Komnenos Doukas. Acesta i-a alungat pe venețieni din Golful Volos în 1246 și a primit titlul de despot de la Ioan Vatatzes în același an - sau ceva mai târziu. A fost căsătorit cu Theodora Petraliphina, una dintre puținele femei din această perioadă care a fost canonizată. Cf. Dimiter Angelov, *The Byzantine*

și atunci când a plănuit căsătoria fiicei lor Irina cu Ioan al III-lea Asan al Bulgariei[937].

De asemenea, Teodora s-a implicat și în apărarea unor curteni care au căzut în dizgrația împăratului, cum a fost cazul cu un anume Kaloeidas. Acesta avea în grijă vistieria împărătesei, iar Mihail a vrut să îl execute deoarece curteanul îl denigrase. Teodora a reușit să îl scape de la moarte, însă împăratul l-a orbit și i-a tăiat nasul. De asemenea, ea l-a salvat de la orbire pe vărul ei, Mihail Strategopoulos, care fusese bănuit de trădare[938]. Din aceste două exemple observăm că împărăteasa Teodora avea influență asupra lui Mihail, care îi aprecia judecata, dat fiind faptul că au fost multe situații în care i-a pus în practică sfaturile. De aceea, nu e surprinzător că împărăteasa și-a susținut soțul în politica lui anti-unionistă. Cei doi formau un cuplu care se susținea și influența reciproc.

Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 106, 120.

937 Țar al Bulgariei între 1280-1279. Împăratul Mihail al VIII-lea a aranjat căsătoria acestuia cu fiica lui cea mare, Irina, pentru a contracara pe rebelul Ivailo, care ocupase tronul bulgar în urma unei revolte țărănești, în 1277, și începuse să repurteze victorii împotriva bizantinilor și mongolilor. După căsătoria dintre Irina și Ioan Asan, Mihail l-a ajutat să devină țar. Însă, din cauza faptului că nu s-a putut impune suficient, Ivailo a reușit să îl înfrângă. Atunci, Ioan și Irina au fugit, împreună cu o parte din tezaur, și au căutat ajutor în Constantinopol. Mihail a fost atât de înfuriat de lașitatea celor doi încât a refuzat să îi primească timp de câteva zile. În ciuda încercărilor bizantine și mongole, Ioan nu și-a mai putut recupera tronul și s-a retras pe domeniile lui din Troas. Cf. John V. A Fine, *The late medieval Balkans*, p. 198.

938 Alice-Mary Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 296.

Împărații dinastiei Paleolog au utilizat des unirea Bisericilor pentru a atrage sprijin militar și financiar din Occident împotriva dușmanilor Imperiului. Deși aceste încercări nu avut motivații politice, ele nu au adus nimic pozitiv, ci au îngreunat și mai mult situația internă a Bizanțului. Astfel s-a întâmplat și în cazul lui Mihail al VIII-lea. Înaintea unirii de la Lyon, împăratul deja se confrunta cu un partid (arseniții) care îl contesta din pricina uzurpării tronului imperial, a exilării patriarhului Arsenie și a tratamentului crud aplicat lui Ioan al IV-lea. După Lyon, situația s-a înrăutățit prin apariția celui de-al doilea partid, cel antiunionist, care a coalizat oameni din toate păturile sociale și chiar pe membri ai familiei imperiale[939].

O altă trăsătură vizibilă a acestor tipuri de uniri este scurta lor durată. După vecerniile siciliene și excomunicarea de către papa Martin al IV-lea (1282), Mihail a murit, lăsându-l pe fiul său, Andronic al II-lea, să rezolve situația. Noul împărat a ales să renunțe la politica tatălui său, antiunioniștii Evloghia Paleologina și Teodor Mouzalon convingându-l că aceasta era singura cale de a demonstra că era un conducător ortodox[940]. Andronic a declarat renunțarea la unire prin două decrete emise la sfârșitul lunii decembrie a anului 1282. Aici, el explica și motivul pentru care l-a susținut pe tatăl său, care

939 Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", p. 78.

940 Leonela Fundić, *Art, Power, and Patronage in the Principality of Epirus, 1204–1318*, Routledge, London. New York, 2022, p. 104.

i-ar fi impus cooperarea[941]. Toți cei care fuseseră exilați s-au întors, ceea ce a condus la schimbarea dinamicii între grupările oponente, cei care fuseseră victimele politicii imperiale căutând să obțină pedepsirea celor vinovați pentru tratamentul îndurat[942].

Împărăteasa Teodora a fost socotită ca una dintre vinovați. În cadrul celui de-al doilea sinod de la Blacherne (18/19-24/26 aprilie 1283), cei acuzați au fost puși în față cu un grup de monahi care i-a anatemizat fără să le ofere șansa de a se apăra. Trimișii imperiali i-au adus cu forța pe episcopii care refuzaseră participarea la lucrările sinodului. Aici s-a hotărât depunerea tuturor episcopilor și preoților unioniști, chiar și în lipsa lor[943]. Gheorghe Pachymeres relatează că, după aceste decizii, sinodalii i-au cerut împărătesei-văduve semnarea unei mărturisiri de credință. Cazul ei a fost prezentat după pedepsirea unioniștilor și înaintea celor a patriarhilor de Antiohia și Alexandria, ceea ce dovedește că sinodul nu a privit-o ca pe un membru laic obișnuit asupra căreia să se impună doar penalitățile bisericești[944]. Nu au fost aduse însă acuzații împotriva ei fiindcă, cel mai probabil nu existau mărturii legale

[941] Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", p. 79.

[942] Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", p. 80.

[943] Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium : the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Fordham University Press, New York, 1983, p. 50.

[944] Donald M. Nicol, „The Byzantine reaction to the second Council of Lyons, 1274", în Geoffrey Cuming, Derek Baker (ed.), *Councils and Assemblies: Papers Read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical*

puternice. Informațiile existente arată doar că Teodora era reticentă față de unire. Mai mult, semnătura ei nu apare pe nicio corespondență oficială purtată cu Roma. Chiar duhovnicul împărătesei, monahul Ioan, a fost exilat de Mihail din cauza pozițiilor antiunioniste. Cel mai probabil, sinodalii au învinovățit-o de tolerarea arătată politicii soțului ei[945].

Textul principal al *Mărturisirii de credință* nu include crezul niceo-constantinopolitan. În *prooimion*, Teodora vorbește despre nevoia de a-și arăta evlavia, întrucât ea aduce mântuirea. În *expositio,* argumentează că întotdeauna și-a dovedit-o, în trecut și în prezent. De aceea, ea mărturisește credința în tot ceea ce propovăduiește Biserica universală și apostolică. În continuare, denunță unirea, chiar dacă aceasta era numită „pace" sau *oikonomia*. Toți susținătorii unirii sunt dușmanii Bisericii lui Hristos, oameni care lucrează împotriva mântuirii sufletelor și de aceea se dezice de ei. Chiar și atunci când unirea era socotită o realitate, Teodora era revoltată din pricina caracterului ei nou și neobișnuit. Acum se simte mai mânioasă ca niciodată la vederea consecințelor nefaste pe care le-a produs[946]. Mai mult, i-a denunțat pe Ioan Bekkos, Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites, care ar trebui socotiți paria. Ultimul punct al *Mărturisirii* conține promi-

History Society (Studies in Church history VII), Cambridge University Press, London. New York, 1971, pp. 140–141.

945 Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", p. 82.

946 Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", p. 89.

siunea Teodorei că nu va cere niciodată săvârșirea riturilor de pomenire pentru Mihail[947].

Sfârșitul documentului e în perfectă simetrie cu începutul. Împărăteasa promite că va urma învățăturile Bisericii până în ziua morții, asigurându-și astfel mântuirea. Pachymeres[948] spune că Teodora a semnat *Mărturisirea* fiindcă dorea să fie amintită după moarte în rugăciunile Bisericii, același lucru fiind afirmat și de Andronic al II-lea într-un discurs din 1304[949].

Cel mai important punct al *Mărturisii de credință* a fost promisiunea că împărăteasa nu va cere o înmormântare bisericească și pomeniri pentru împăratul Mihail al VIII-lea, promisiune făcută și de Andronic cu ocazia primului sinod ținut la Blacherne. Teodora fusese extrem de preocupată de destinul soțului ei după moarte. Sora ei, Irina-Evloghia a convins-o că a se ruga pentru sufletul lui era în zadar fiindcă el era deja condamnat la chinurile veșnice. Din această cauză, ea a mers la patriarh pentru ca el să îi arate pașii pentru a-l izbăvi. De aceea, nu este întâmplător că în cadrul acestui sinod i s-a înaintat cererea menționată anterior[950].

Totuși, această *Mărturisire de credință* nu a fost sfârșitul actelor de penitență pe care împărăteasa avea să le facă. Teo-

947 Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium*, p. 49.

948 A se vedea Georgius Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, vol. II (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), ediție de Immanuel Bekker, Impensis Ed. Weberi, Bonnae, 1835, pp. 4–7, 19–26.

949 Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina”, p. 90.

950 Ekaterini Mitsiou, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina”, p. 82.

dora și-a petrecut viața investind financiar în mănăstirile Lips și Anargyroi. În tipikonul primei mănăstiri, ea menționează că a oferit câteva proprietăți pentru iertarea păcatelor. Activitățile ctitoricești au oferit ei și altor membri ai familiei un loc de înmormântare. În ultima parte a vieții a fost asociată cu un act de sacrilegiu. Se pare că împărăteasa a dorit să obțină o părticică din moaștele sfântului Mihail de Calcedon. În acest scop a trimis un slujitor în biserica Sf. Constantin din Calcedon (unde se afla trupul sfântului) pentru a preleva un fragment. Însă, sfântul a fost ofensat și mâna slujitorului a paralizat Împărăteasa a fost înmormântată în mănăstirea Lips[951], lângă ea fiind așezați mai târziu cei doi fii, Andronic al II-lea și Constantin.

5.3. Femeile și isihasmul. Prințesa Irina-Evloghia Comnena Paleologina

Din cauza faptului că, de cele mai multe ori, numele unor femei au fost păstrate fiindcă au ieșit din tiparele sociale ale vremii, cele mai multe dintre ele sunt amintite în perioada Paleologilor în conexiune cu atitudinile anti-palamite. Numele care ni s-au păstrat provin din mediul monahal, fiind vorba de starețа Maroulina, despre care nu avem multe informații, și prințesa Irina-Evloghia, starețа și ctitora mănăstirii Hristos Philanthropos din Constantinopol. De asemenea, există menționări despre o monahie, Porine, care ar fi fost adeptă a bogomilismului, fiind pusă în legătură de către Akindin cu

[951] Alice-Mary Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era: Icons , Minor Arts and Manuscripts", p. 259.

sfântul Grigorie Palama. Toate aceste nume vor fi analizate în cele ce urmează.

Se știe că un număr de maici din Constantinopol și Tesalonic au fost profund implicate în controversa palamită. una dintre ele a fost monahia Maroulina, care a preluat conducerea și administrarea mănăstirii Theotokos Varangiotissa în anii 1350. Ea a promis că își va folosi propriile resurse pentru a întreține și îmbunătăți mănăstirea și că îi va lăsa moștenire ateliere de lucru. Câțiva ani mai târziu, în 1360, Maroulina a fost excomunicată pentru că era adepta lui Varlaam și Akindin și, prin urmare, era periculoasă pentru sufletele maicilor de la Theotokos Varangiotissa. De asemenea, patriarhul a îndepărtat-o de la conducerea mănăstirii[952].

Un alt caz este cel al monahiei Porine (Irina). Într-o scrisoare întocmită în jurul anului 1345[953], Akindin a acuzat-o că ar fi fost conducătoarea unui grup de călugări care avea legături cu mesalianismul și bogomilismul. El a descris-o pe călugăriță ca fiind „o zeiță, instigatoarea tuturor obiceiurilor josnice și a comportamentului lor dezgustător. Isidor a

[952] Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", p. 616.

[953] Scrisoarea era adresată mitropolitului de Monembasia, Iacob Koukounares, care era anti-palamit. Akindin îl acuza pe sfântul Grigorie Palama că ar fi avut legături cu Isidor, ucenicul monahiei eretice Irina, și îi acuză pe amândoi că ar fi fost simpatizanți ai bogomililor din Tesalonic. Acuza lui se baza pe faptul că, într-adevăr, în tinerețe sfântul Grigorie a avut contact cu câțiva membrii ai grupării, iar isihaștii aveau în comun cu bogomilii o rezervă față de anumite forme contemporane de venerare a icoanelor. A se vedea Gregorios Akindynos, *Letters of Gregory Akindynos* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 21), ediție de Angela Constantinides Hero, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1983, pp. 221–224; Jean Meyendorf, *Introduction a l 'etude de Gregoire Palamas.*, Seuil, Paris, 1959, p. 55.

fost cel mai îndrăgit ucenic al Irinei și el se uita la ea ca la un model divin, indiferent ce spunea și făcea... el a lăudat-o ca pe o proorociță împreună cu istețul Palamas[954]". Porine a fost numele disprețuitor dat de Akindin ereticei Irina, o maică din Tesalonic care se pretindea ortodoxă, dar care de fapt îi atrăgea pe călugări la bogomilism, reușind să răspândească erezia până în Sfântul Munte[955].

Irina mai este menționată în *Viața sfântului Teodosie de Târnovo*, redactată de patriarhul Calist al Constantinopolului, dar și de Nichifor Gregoras. Calist afirmă că bogomilismul din secolul XIV își avea originea în Tesalonic, iar o maică numită Irina a fost inițiatoarea. Ea a avut ca ucenici pe câțiva călugări, care mai apoi i-au răspândit învățăturile în Muntele Athos. Nichifor Gregoras prezintă date și mai precise[956]. Într-o scrisoare din 1347, el oferă numele acestor călugări eretici atoniți: Iosif Cretanul, Gheorghe de Larissa, Moise Pictorul, David, Iov și Isaac. Toți au fost condamnați printr-un tomos emis de sinodul din Constantinopol, printre greșelile condamnate figurând și iconoclasmul. Gregoras îl asociază pe Grigorie Palama cu acești călugări și afirmă că el nu a fost condamnat alături de ei fiindcă a reușit să fugă din Tesalonic înainte ca erezia să fi fost descoperită[957]. Astfel, sfântul Grigorie devenea ucenic indirect al ereticei Irina.

954 Gregorios Akindynos, *Letters of Gregory Akindynos*, p. 223.

955 Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", p. 617.

956 Jean Meyendorf, *Introduction a l 'etude de Gregoire Palamas.*, p. 55.

957 De fapt, sfântul Grigorie Palama a părăsit Athosul din cauza incursiunilor tot mai dese ale turcilor în regiune. Cf. Jean Meyendorf, *Introduction a l 'etude de*

5.3.1. Irina Evloghia-Comnena Paleologina și anti-isihaștii

Sursele primare pe care le avem la dispoziție în privința vieții și activității stareței Irina-Evloghia sunt, în principal, de natură epistolară: cinci scrisori adresate ei de către Teolipt al Filadelfiei și corespondența pe care a purtat-o timp de un an cu noul ei duhovnic, al cărui nume nu îl cunoaștem.

Scrisorile au fost redactate în Filadelfia, după reîntoarcerea aici a mitropolitului din 1321. Primele trei datează din decembrie 1321 și primăvara lui 1322, fiind răspunsul acestuia la patru scrisori ale Evloghiei, care din păcate nu au supraviețuit. A patra scrisoare este un mesaj de rămas bun, scris de pe patul de moarte spre sfârșitul anului 1322. Aceste scrisori, împreună cu altele redactate de Teolipt pentru Evloghia, sunt păstrate în trei manuscrise: Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 405 (sec. XIV), care se presupune că a fost proprietatea stareței și a fost copiat din propriul ei dosar. Aceeași mână care a copiat scrisorile a transcris și notițele făcute de aceasta pe marginea textului în timp ce le citea. Al doilea manuscris datează din sec. XV-XVI (MS no. 131, fols. 314-359) și se păstrează în Biblioteca Patriarhiei Alexandriei. O comparare a scrisorilor păstrate în cele două manuscrise arată că A este de fapt o transcriere destul de imprecisă a lui MO, după cum se vede dacă comparăm conținutul primei scrisori: cuvinte transcrise greșit (O, rândul 10 ἆγοντα; A, ἆγονται); cuvinte omise (O,

Gregoire Palamas., p. 56.

rândul 35, τῂν προτὲραν; A, τῂν lipsă)[958]. Al treilea manuscris este MS Allacci CXXXIX (Martini 214), care conține în principal scrisori copiate din mai multe manuscrise grecești. Codexul nu este foliat, însă conținutul lui este împărțit în secțiuni, fiecăreia corespunzîndu-i un număr[959].

Primul care a atras atenția asupra acestor scrisori din manuscrisul Vatican a fost Vitalien Laurent, în 1930, care a și publicat câteva fragmente în studiul pe care l-a realizat despre Evloghia[960]. Stavros Kourouses, în 1972, a analizat și datat corect aceste scrisori și a publicat fragmente vaste din ele în monografia[961] pe care a scris-o despre Manuel Gabalas[962].

958 Angela Constantinides Hero, „The Unpublished Letters of Theoleptos Metropolitan of Philadelphia (1283-1322)", în: *Journal of Modern Hellenism*, 3 (1986), pp. 2–3.

959 A.C. Hero, „The Unpublished Letters of Theoleptos Metropolitan of Philadelphia (1283-1322)", p. 4.

960 Vitalien Laurent, „Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος", *Revue des études byzantines* 29, 157 (1930), pp. 29–60.

961 Atavros Kourouses, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/6)*, Athinai, 1972, pp. 336–339.

962 Matei al Efesului (cunoscut și sub numele de Manuel Gabalas) a fost un cleric și cărturar în lumea turbulentă a Bizanțului din secolul al XIV-lea. Matei s-a născut în Philadelphia (Lidia) în jurul anului 1271/2 și și-a găsit acolo un educator și un protector în Teolipt. Căsătorit de tânăr, a fost numit ca diacon și πρωτονοτάριος al lui Teolipt, în 1309. În acest timp a stabilit legături cu Mihail și loan Gabras, Nikephoros Choumnos, Teodor Metochites, loan Glykys și alții. S-a întors în Filadelphia în toamna anului 1310 și a asistat la asedierea orașului de către turci. În 1329 a fost numit ca mitropolit al Efesului, după decesul soției lui. A compus eseuri privind cărți și teme biblice, inclusiv un prolog la cartea Susana, și compilații de extrase moralizatoare (cu comentarii) din cărțile lui Iov, Profeții, Proverbe și Eclesiastul (toate existente în autograful autorului). Cf. Stratis Papaioannou, *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p.

Corespondența dintre Irina-Evloghia și un tânăr ieromonah pe care ea și-l dorea ca duhovnic, al cărui nume a rămas necunoscut, constă în douăzeci și două de scrisori, dintre care opt sunt redactate de prințesă și paisprezece de către duhovnic. Toate au fost scrise de-a lungul unui an, probabil după decesul lui Andronic al II-lea (1332) și înainte de moartea fratelui Irinei, Ioan Comnen (1338). Aceste indicații cronologice le găsim în Scrisoarea a V-a, unde Irina afirmă că, dacă socrul ei nu ar fi murit, cu siguranță i-ar fi devenit patron tânărului duhovnic[963], și de scrisoarea 21, unde duhovnicul amintește de întâlnirea dintre stareță și, se presupune, fratele ei. Însă, chiar dacă nu e vorba de Ioan Comnen, aceste scrisori au fost sigur redactate înainte de 1341, fiindcă nu conțin detalii despre disputa isihastă în care Irina-Evloghia s-a implicat activ[964].

Corespondența a fost păstrată în Codex Scorialensis Gr. Φ. III-11 (S), un miscelaneu din secolul XIV care mai conține patru scrisori ale lui Grigorie Akindin și una a unui prieten al

121; Athanassios Angelou, „Matthaios Gabalas and his Kephalaia", în Ann Moffatt (ed.), *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* (Byzantina Australiensia V), Brill, Leiden, 2017, p. 4; Juan Juan López, „On the Road to Ephesus: Hardship and despair. An Epistle from Manuel Gabalas to Philippos Logaras"1 (2019), pp. 97–112; Laurence Vianès, „Les Errances d'Ulysse par Matthieu d'Éphèse, alias Manuel Gabalas (XIVe siècle)", *GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne* 7, 1 (2003), pp. 461–480.

963 „Letter 5", în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, pp. 35–38.

964 I.E.C. Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance*, pp. 21–22.

lui Ioan Kyparissiotes[965]. Se presupune că acesta a fost proprietatea stareței sau a unuia dintre anti-palamiții apropiați ei[966].

[965] A trăit între 1310-1378/9. Se cunosc puține date despre viața lui Kyparissiotes. Numele familiei Kyparissiotes apare ocazional în documentele bizantine începând cu secolul al X-lea. Acesta indică faptul că familia își are originea în Kyparissia, un oraș de pe coasta de sud-vest a Peloponezului; cu toate acestea, rămâne incert dacă Ioan Kyparissiotes s-a născut acolo, la Constantinopol sau în altă localitate. Nivelul de sofisticare al scrierilor sale sugerează că, indiferent unde s-a născut, a fost educat în capitala bizantină. Prin 1342, cel târziu, el a trecut de partea adversarilor sfântului Grigorie Palama. Este posibil să fi făcut parte din cercul de savanți care frecventau casa lui Nikephoros Gregoras; el vorbește despre acesta cu mare respect și este singura noastră sursă pentru informația că, după moartea lui Gregoras, palamiții i-au târât cadavrul pe străzi. Printre alte cunoștințe se numără Demetrios Cydones, prim-ministru al lui Ioan VI Cantacuzino și Ioan V Paleologul și traducător al lui Aquino. Din pana lui Kyparissiotes avem două scrieri majore și o serie de scrieri minore. Cele două lucrări mai importante sunt *Decadele* și *Împotriva ereziei palamiților*. Această din urmă lucrare este un tratat polemic structurat în cinci părți, din care cea mai mare parte a rămas încă needitată. Ideea lui Kyparissiotes în această lucrare este de a apăra simplitatea divină; el susține că nu există un termen de mijloc între necreat și creat și că tot ceea ce este necreat trebuie să fie cu adevărat identic cu natura divină unică. În ceea ce privește Decadele, sau *Expunerea elementară a textelor teologice* (Τῶν θεολογικῶν ῥήσεων στοιχειώδης ἔκθεσις) - este o lucrare mai puțin polemică, deși este preocupată de respingerea teologiei palamite. Albert Ehrhard a caracterizat această lucrare ca fiind „prima încercare [bizantină] de a face o Dogmatică sistematică în maniera scolasticii occidentale”. Albert Ehrhard, „Theologie”, p. 107; Msg Angelo Mercati, „Giovanni Ciparisiotta alla corte di Gregorio XI (novembre 1376 —dicembre 1377)”, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1 (1929), pp. 496–301; Manuel Candal, „Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico”, *Orientalia christiana periodica* 25 (1959), pp. 127–164.

[966] Gregorios Akindynos, *Letters of Gregory Akindynos*, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 21, ediție de Angela Constantinides Hero, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1983, pp. xxxvii–xl; Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance: the correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 22.

De multe ori, istoricii deplâng pierderea documentelor ce a avut loc în 1204 și în 1453, care ne-a văduvit de surse importante pentru cunoașterea vieții și activităților locuitorilor Imperiului Bizantin. Din scrierile care au supraviețuit din perioada Paleologilor, doar puține scot la iveală viața de zi cu zi a bizantinilor. Chiar și colecțiile de scrisori care ne-au parvenit de la personalități proeminente ale vremii reprezintă, de fapt, exerciții literare având ca scop fie susținerea unei cauze religioase, fie evidențierea abilității retorice ale autorilor de a imita stilul epistolar standard[967].

Imaginea Irinei-Evloghia este una ambivalentă; admiratorii o socoteau drept cea mai învățată femeie a epocii ei, în timp ce detractorii o priveau ca pe o nouă Izabela. Ea a rămas cunoscută în special datorită surselor epistolare care au ajuns până la noi, a invectivelor adresate ei de către principalii actanți ai disputei isihaste și a referințelor păstrate la autori anti-isihaști (precum Gregoras) [968].

Irina s-a născut în anul 1291, fiind a doua fiică a lui Nichifor Choumnos, cancelarul împăratului Andronic al II-lea. Nu avem informații despre mama ei și nici despre educația pe care a primit-o, deși au existat multe voci contemporane care au elogiat-o pentru pregătirea intelectuală. Probabil în perioada copilăriei a primit o oarecare pregătire căci tatăl ei era un

[967] Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance: the correspondence of Princess Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 15.

[968] Angela Constantinides Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", în: *Byzantinische Forschungen*, 9 (1985), p. 119.

cărturar renumit, dar și un ingenios om politic care a reușit să se ridice pe scara socială până la poziția de secretar și prim ministru al împăratului Andronic al II-lea în 1295, loc care mai apoi i-a fost luat de fostul prieten și rival Teodor Metochites. Între 1309-1310 a fost guvernator al Tesalonicului, unde familia lui deținea mari proprietăți. În afara acestei prolifice activități politice, Nichifor a găsit timp și pentru a compune numeroase lucrări teologice, filosofice și retorice și a ținut o vastă corespondență cu literați și figuri ecleziale. Activitatea lui culturală a condus la redeșteptarea interesului pentru clasicismul grecesc, care a înflorit la curtea lui Andronic al II-lea. În tinerețe, Nichifor a fost un învățăcel al lui Gheorghe al Ciprului, viitorul patriarh Grigorie al II-lea (1283-1289), de la care a învățat să se exprime în greaca attică și să îmbine învățătura creștină cu filosofia greacă[969].

Deși Irina a moștenit de la tatăl ei dragostea pentru cultură, totuși în perioada în care a trăit era rarisim ca o fată să primească o educație care să o pregătească pentru o vocație intelectuală, iar Irina nu a avut nici timpul de partea ei[970]. Sora ei mai mare a îmbrățișat viața monahală de la o vârstă fragedă, însă pentru Irina tatăl ei s-a interesat să îi obțină cea mai bună potrivire matrimonială. De aceea, Andronic al II-lea a ales-o, într-o primă fază, ca soție pentru nepotul său, împăratul din Trapezunt. Când această uniune nu s-a materializat din cauza faptului că Alexios a anunțat că se va căsători cu o prințesă

[969] Donald Nicol, *The Byzantine Lady : Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 59.

[970] D. Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 60.

din Georgia[971], la doar doisprezece ani a fost căsătorită cu fiul cel mare al lui Andronic și al Iolandei de Montferrat, despotul Ioan Paleologul. Căsătoria lor a durat însă patru ani, căci tânărul prinț s-a stins în 1307, iar Irina, în ciuda protestelor părinților, a îmbrățișat viața monahală[972]. Se pare că Teolipt al Filadelfiei a fost cel care a influențat-o spre a lua această decizie, faptă pe care Nichifor Choumnos nu i-a iertat-o niciodată, după cum se observă dintr-o scrisoare care ni s-a păstrat.

La sfatul lui Teolipt, Irina și-a cheltuit o parte din avere ajutându-i pe săraci, răscumpărând prizonieri de război și, mai apoi, reconstruind mănăstirea Philanthropos Soter din Constantinopol. Aici a intrat luând numele de Evloghia, tunsă fiind în monahism de către Teolipt, care i-a și rămas duhovnic pentru paisprezece ani. Cei doi vor păstra legătura în special prin intermediul scrisorilor, din care ni s-au mai păstrat cinci, care au fost adresate de Teolipt Irinei[973]. Prima a fost redactată în perioada în care Irina se pregătea pentru depunerea voturilor monahale, în timp ce următoarele patru au fost redactate în ultimul an al vieții lui Teolipt. Ele sunt importante fiindcă ne oferă informații privind îndrumarea duhovnicească, viața dintr-o mănăstire de maici din secolul XIV, dar și lămuriri privind caracterul și gândirea Irinei.

În aceste scrisori Irina vorbește despre dificultatea conducerii unei mănăstiri, despre conflictele apărute între

---

971 D. Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 60.

972 A.C. Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", p. 121.

973 A.C. Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", p. 122.

monahii, progresul duhovnicesc al acestora și problemele de sănătate pe care le aveau. Aflăm, de asemenea, detalii privind conflictele dintre Irina și rudele ei în privința drepturilor de proprietate asupra unor bunuri, precum și dorul ei nestăvilit de a fi cât mai aproape de duhovnicul ei. Irina socotea îndrumarea epistolară ca nesatisfăcătoare căci „cuvintele gurii sunt diferite de cuvântul inert precum se deosebește omul viu de imaginea neînsuflețită dintr-un tablou[974]". În 1321, când Teolipt s-a întors în Filadelfia asediată și nu a mai putut să îi trimită scrisori stareței, aceasta a fost pe punctul de a-și părăsi mănăstirea și de a se retrage într-un așezământ aflat în proximitatea duhovnicului, ceea ce acesta nu a îngăduit. Dorința de a renunța la stăreție i-a mai apărut și în urma unui conflict cu maica Agatonike, în urma căruia și-a pus sub semnul întrebării vocația de stareță și a vrut să părăsească Constantinopolul[975].

Atitudinea lui Teolipt a fost dură, căci nu doar i-a interzis să își părăsească mănăstirea, ci a și mustrat-o pentru îngustimea ei care a făcut ca sfaturile lui duhovnicești prin care încerca să îi insufle răbdare și stăpânire să își piardă efectul. În ciuda faptului că Irinei nu îi era greu să practice asceza, răbdarea era punctul ei vulnerabil, mândria și autoritarismul făcând-o să nu suporte insubordonarea și nerecunoștința[976]. Un

---

974 „Letter 9", în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 53.

975 A.C. Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", p. 124.

976 Theoleptos of Philadelphia, „Letter II", în *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline,

alt incident amintit de Teolipt este decizia Irinei de a reprimi în comunitatea ei monahală o maică ce părăsise obștea din proprie voință, duhovnicul manifestându-și îndoiala privind posibilitatea schimbării firii neascultătoare a acesteia. Teolipt și-a manifestat totalul dezacord față de decizia Irinei de a o reprimi în mănăstire[977].

Alte sfaturi pe care i le dă stareței se referă la penitențele pentru maicile care ajungeau la luptă fizică unele cu altele. Ele trebuiau să facă metanii spre obosirea trupului, post pentru stăpânirea temperamentului și rugăciune intensă pentru curățirea minții[978]. Printre îndatoririle pe care Teolipt i le-a încredințat Irinei se număra și creșterea unei fetițe încredințate uneia dintre maici, căci, spunea el, „o completă separare de tine o poate apleca spre dorințe care să îi pricinuiască rău și spre obiceiuri ciudate[979]".

Printre ascultările ce i le-a încredințat Teolipt stareței se număra și îngrijirea celor bolnavi; atunci când maicile erau în suferință fizică, ea trebuia să le îngrijească cu propriile mâini și să fie de față atunci când cineva murea. Agonia morții, spunea Teolipt, îi amintea de deșertăciunea lumii[980].

De multe ori în aceste scrisori se pare că Irina se plângea de stări depresive, stări pe care Teolipt le atribuia faptu-

1994, p. 51.

977 Theoleptos of Philadelphia, „Letter II", p. 59.

978 Theoleptos of Philadelphia, „Letter II", p. 56.

979 Theoleptos of Philadelphia, „Letter II", p. 61.

980 Theoleptos of Philadelphia, „Letter III", în *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline, 1994, pp. 79–81.

lui că ea nu a tăiat toate legăturile cu trecutul. Mitropolitul enumeră, printre altele, atașamentul ei puternic față de familie, dorința de a avea afecțiunea lor, precum și amărăciunea simțită față de încercările lor de a o deposeda de partea ei din avere, toate acestea constituind cauza pentru starea emoțională pe care o avea[981]. Când mitropolitul Teolipt a murit, Irina-Evloghia avea 31 de ani. Pierderea lui a aruncat-o într-un „paroxism de suferință", după cum descrie în scrisorile trimise noului ei duhovnic, după zece ani de la moartea lui Teolipt[982].

Comportamentul și mentalitatea prințesei, așa cum rezultă din această corespondență, ilustrează bine viața unei aristocrate înstărite și educate, care a fost forțată să intre în monahism datorită circumstanțelor familiale și politice. Există multe exemple contemporane similare a unor împărați, aristocrați sau membri ai familiei imperiale forțați să facă acest pas. În astfel de cazuri, ei nu renunțau la privilegiile sociale și bogățiile deținute, ci doar la deținerea formală a puterii, ceea ce făcea ca ei să își investească bogăția în reconstruirea și finanțarea mănăstirilor în care viețuiau, atât pentru confort personal, cât și fiindcă le permitea menținerea legăturilor sociale cu Constantinopolul[983].. Un caz faimos din această perioadă a fost cel al împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzino, care a fost tuns

981 Angela Constantinides Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", în: *Byzantinische Forschungen*, 9 (1985), p. 129.

982 Angela Constantinides Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", p. 130.

983 I.E.C. Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance*, p. 17.

ca monahul Ioasaf în 1354, și a continuat să dețină titlul imperial și privilegiile aferente până la moartea sa din 1383[984].

Retragerea Eulogiei în mănăstire a durat aproape 50 de ani. Ca tânără soție a unui despot, nu i s-a ivit niciodată oportunitatea de a-și exercita puterea și influența politică, însă corespondența arată că ea era extrem de conștientă de rangul deținut și știa să se folosească de el pentru a-și atinge scopurile. Ea a reușit să îi impună unui monah bine pregătit intelectual, dar fără suport financiar, să îi devină duhovnic, în ciuda faptului că acesta nu era extrem de doritor; iar, atunci când nu a dorit ca o a treia persoană, un călugăr cu viață sfântă, să participe la discuțiile dintre ea și duhovnic, a invocat protocolul imperial pentru a-l alunga[985].

Din păcate, numele acestui tânăr duhovnic ne rămâne necunoscut, în ciuda încercărilor lui V. Laurent de a-l identifica cu Ignatie, un isihast, corespondent al lui Varlaam de Calabria, deși rămâne deschisă această posibilitate. O altă teorie este încercarea de a-l identifica cu Grigorie Akindin, protejatul Evloghiei și prieten apropiat în timpul disputei isihaste. În sprijinul acestei teorii se aduc următoarele argumente: la fel ca și corespondentul prințesei, Akindin a ajuns în capitală din Tesalonic spre sfârșitul lui 1330 și a devenit cunoscut în cercurile patriarhale; patru dintre scrisorile păstrate în Escorial se găsesc alăturate corespondenței stareței. Însă, argumentele contra acestei identificări sunt mult mai puternice. Din scri-

[984] Donald M. Nicol, *The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, C.1295-1383*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 150.

[985] I.E.C. Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance*, p. 18.

erile care nu s-au păstrat de la Akindin, se observă diferența de stil dintre cei doi, ca de exemplu, predilecția corespondentului stareței pentru cuvintele rare, ceea ce nu se întâmplă în cazul lui Akindin. Mai mult, nu se cunosc scrieri ale lui care să trateze temele pe care duhovnicul Eulogiei le amintește. De asemenea, nu există nicio evidență că el ar fi fost un isihast respectat, mai ales că i-a fost interzisă intrarea în mănăstirile din Athos tocmai din cauza vederilor anti-isihaste[986].

El își mărturisește de multe ori în această corespondență dragostea pentru liniște; este și autorul unui tratat în apărarea educației laice, precum și a unor poezii pe care le-a trimis Eulogiei. În privința legăturilor sociale, are prieteni cu poziții influente în Constantinopol, printre ei numărându-se și patriarhul capitalei, probabil Ioan Kalekas (1334-1347)[987]. Faptul că este cunoscut ca isihast ar putea indica doar modul de viețuire pe care îl are ca monah în afara unei comunități monahale, căci nu toți isihaștii bizantini s-au situat de partea lui Grigorie Palama.

Prima impresie pe care corespondența o trezește este contrastul dintre forma și conținutul ei și stilul tradițional al scrierilor monastice din aceeași perioadă, căci Evloghia menționează extrem de rar „lupta împotriva patimilor”, „rugăciunea minții”, roadele duhovnicești ale vieții ascetice etc. Aceste teme le regăsim, de pildă, în scrisoarea sf. Grigorie Palama adresat mo-

[986] G. Akindynos, *Letters of Gregory Akindynos*, pp. x–xi.

[987] A fost patriarh ecumenic al Constantinopolului între 1334 și 1347. A fost un anti-isihast și un oponent al lui Grigorie Palama. A fost un participant activ în războiul civil bizantin din 1341-1347, ca membru al regenței lui Ioan V Paleologul, împotriva lui Ioan VI Cantacuzino. Anita Strezova, *Hesychasm and Art*, pp. 22–23.

nahiei Xene (1345)[988], care se ocupa de educația fiicelor lui Andronic al III-lea[989]. În scrisorile pe care le schimbă cu Evloghia, duhovnicul folosește uneori terminologie isihastă, însă nu în scop spiritual, ci doar pentru a se scuza pentru vizitele puține pe care i le face. Cei doi se comportă ca doi prieteni educați, schimbă cărți, complimente și daruri[990].

Evloghia și duhovnicul ei amintesc cu deosebit respect nume de isihaști prețuiți mult de către palamiți. De exemplu, pentru stareță cel mai mare părinte duhovnicesc este mitropolitul Teolipt al Filadelfiei, care a tuns-o în monahism și i-a fost duhovnic până la moartea lui din 1322. Și duhovnicul ei este autorul unor scrieri în cinstea patriarhului Atanasie I (1289-1293; 1303-1310), pe care l-a admirat ca ascet, conducător religios și reformator social, iar copii ale acestor scrieri au fost

---

988 Gregory Palamas, „To the Most Reverend Nun Xenia", în G. E. H Palmer et al. (ed.), *Philokalia*, vol. II, Faber and Faber, New York, 1990, pp. 293–323.

989 Andronic al III-lea a fost căsătorit pentru prima dată în 1318 cu Irene de Brunswick, fiica lui Henric I, duce de Brunswick-Lüneburg; aceasta a murit în 1324. Au avut un fiu fără nume, care a murit la scurt timp după naștere, în 1321. În 1326, Andronic al III-lea s-a recăsătorit cu Ana de Savoia, fiica lui Amadeus al V-lea, conte de Savoia. Din căsătoria lor au rezultat mai mulți copii: Maria (Irina) Palaiologina, care s-a căsătorit cu Mihail Asan al IV-lea al Bulgariei; Ioan al V-lea Paleologul; Mihail Paleologul, despotes (succesor desemnat); Irina (Maria) Palaiologina, care s-a căsătorit cu Francesco I Gattilusio. Potrivit istoricului bizantin Nikephoros Gregoras, Andronic a avut și o fiică nelegitimă, Irina Palaiologina de Trapezunt, care s-a căsătorit cu împăratul Vasile de Trapezunt și a preluat tronul Imperiului de Trapezunt între 1340 și 1341. Cf. William Miller, *Trebizond: The Last Greek Empire of the Byzantine Era, 1204-1461*, Argonaut, Chicago, 1969, p. 46.

990 Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance: the correspondence of Princess Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina*, p. 17.

păstrate în mănăstirea Xerolophos[991], fondată de patriarh. El a fost, deci, în legătură directă cu unul dintre centrele mișcării isihaste, unde în 1341 Akindin va fi nevoit să cadă de acord cu poziția teologică a sfântului Grigorie Palama. Să nu uităm și faptul că Teolipt și Atanasie erau considerați de Palama ca personalități marcante ale isihasmului.

Corespondența personală dintre Evloghia și tânărul duhovnic ne oferă posibilitatea de a cunoaște mai multe despre o zonă străină dezbaterilor teologice, pioasă, dar care nu vede o contradicție între păstrarea vechii culturi grecești și viața monahală austeră[992].

În prima scrisoare, Evloghia își cere iertare pentru greșelile gramaticale din scrisoarea pe care o redactează, greșeli pe care le pune pe seama faptului că cei din jurul ei au fost prea nepăsători pentru a-i oferi o educație. Tot ceea ce cunoaște acum a învățat singură, folosindu-se de „marele dar și bunăvoința" pe care Hristos i le-a oferit[993]. Duhovnicul o admiră pentru mintea ei însetată după cunoaștere[994].

---

991 Aici s-a retras patriarhul Atanasie I și a fost înmormântat în 1309. Cf. *The Twilight of Byzantium: Political, Spiritual, and Cultural Life in Byzantium during the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1991, p. 128.

992 I.E.C. Palaiologina, *A woman's quest for spiritual guidance*, p. 20.

993 „Answer to the First Letter", în: *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 27.

994 „Letter 6", în: *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Evloghia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 39.

Scrisorile 1-16 sunt schimbate în ordine cronologică și, deși epistolele Irinei se opresc în acest punct, cele care s-au păstrat de la duhovnic sunt secvențiale. De vreme ce Scrisoarea 9 a fost redactată imediat după sărbătoarea Schimbării la Față (6 august) și Scrisoarea 21 după slujba oficială de comemorare a tatălui Irinei (16 ianuarie), înseamnă că întreaga corespondență a fost purtată într-un an de zile. Copistul care a copiat scrisorile, poate din lipsa pregătirii intelectuale, nu a îndreptat greșelile de scriere sau sintaxă ale Irinei, ceea ce a făcut posibil să vedem dacă laudele contemporanilor ei, care o asemănau cu Ana Comnena, sunt îndreptățite sau nu. Din păcate, scrisorile Irinei, cu greșeli de ortografie și sintaxă confuză, la care se adaugă extrem de puține trimiteri patristice și scripturistice, arată că ea nu era o femeie erudită, și nici măcar una bine educată[995]. Cu toate acestea, fiind crescută într-un mediu cultural, avea o înclinație spre discursul literar și în special, spre vechile scrieri grecești antice. Acest aspect îi lipsea cel mai mult în mănăstire, mai ales după moartea lui Teolipt și a tatălui ei, tema aceasta fiind des întâlnită în corespondența care a supraviețuit.

Auzind despre faptul că duhovnicul ei scria despre patriarhul Atanasie, Irina îi scrie pentru a-i cere o copie și a-l invita pe autor să o viziteze, asigurându-l că nu va afla în ea o ascultătoare nedemnă căci, în ciuda faptului că educația ei a fost neglijată, a fost dăruită de Dumnezeu cu un grad de

[995] Angela Constantinides Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", în: *Byzantinische Forschungen*, 9 (1985), p. 135.

inteligență înnăscută. O dată cu scrisoarea i-a trimis hârtie și bani pentru transcrierea lucrărilor, iar când le-a primit și-a neglijat îndatoririle de stareță pentru a le citi. În următoarele scrisori îl roagă insistent să o viziteze mai des, reușește să îl facă să promită că va veni o dată pe lună. Duhovnicul însă, după două astfel de vizite, se plânge într-o scrisoare că acestea îi periclitează mântuirea, ceea ce o face pe Irina să apeleze la toate armele pentru a-l face să îl convingă de contrariu: îi laudă talentul literar, plânge, îl ceartă, imploră, îi oferă ajutor financiar: „Aștept glasul vostru precum pământul însetat așteaptă ploaia... Vă implor, de dragul lui Hristos, nu mă lăsați...pacea și fericirea mea nu ar trebui să dureze doar o lună și jumătate[996]".

După toate aceste rugăminți, duhovnicul a acceptat iarăși să o viziteze o dată pe lună. Scrisorile lui nu ies în evidență în privința sfaturilor duhovnicești. Regăsim și aici aceleași sfaturi pe care și Teolipt i le oferea Irinei, avertizând-o în privința vizitelor prea dese din partea rudelor care îi cauzau supărare[997], și o ceartă pentru izbucnirea emoțională pe care a avut-o la comemorarea tatălui ei[998].

Loialitatea față de familia imperială au făcut-o pe Irina să ofere susținere oponenților lui Ioan Cantacuzino în tim-

[996] „Letter 11", în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, trad. Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986, p. 61.

[997] Theoleptos of Philadelphia, „Letter III", p. 79.

[998] Angela Constantinides Hero, „Irene-Evloghia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople", în: *Byzantinische Forschungen*, 9 (1985), p. 138.

pul războiului civil din 1341-1347. Ea și-a pus la dispoziție averea și mănăstirea monahului Akindin, oponentul sfântului Grigorie Palama. După condamnarea lui Akindin din iulie 1341, Irina i-a oferit adăpost în mănăstirea ei și ori de câte ori veneau isihaștii să îl caute, stareța intra cu ei în dispute teologice. Ea chiar a redactat scrisori lungi în apărarea lui Akindin în care îi apăra învățăturile. Totodată, l-a ajutat pe patriarhul Ioan Kalekas să organizeze primul sinod anti-palamit în primăvara anului 1341 prin trimiterea rudelor ei și a unui întreg alai. Sfântul Grigorie Palama a fost atât de scandalizat de comportamentul Irinei încât a redactat o invectivă la adresa ei, unde a numit-o „femeie mică investită cu puțină autoritate[999]". Comparând-o cu susținătoarele altor eretici, Palama afirmă că ea a încălcat nu numai interdicția apostolică prin care se interzicea femeilor să învețe în Biserică, ci și legea civilă, de vreme ce ea nu era o împărăteasă văduvă pioasă, precum a fost Teodora, ci o simplă „servitoare a împăraților". Sfântul Grigorie spune că, dacă ar putea arăta scrisorile Irinei, ar dovedi tuturor adevărul spuselor lui Isus Sirah, că „nu există mai mare ticăloșie decât ticăloșia unei femei". Iosif Kalotetos, un ucenic al lui Palama, este și el necruțător în atacurile sale la adresa stareței, acuzându-l pe Akindin că s-a vândut acestei „noi Izabele" în schimbul confortului material.

Akindin, în scrisorile sale, are doar cuvinte de laudă la adresa Eulogiei, după cum era de așteptat. Aici el îi laudă înțelepciunea, erudiția și evlavia, considerând-o egală cu cei mai nobili bărbați. În scrisorile sale, Akindin o amintește pe

---

[999] Donald Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 69.

Irina-Evloghia folosind apelativul „θαυμασια βασιλισσα". Titulatura de „basilissa" era folosit în perioada Paleologilor pentru soția unui despot, în vreme ce aceea de „despoina" era rezervată împărătesei[1000].

La fel se întâmplă și în cazul lui Gregoras, care o laudă pe această „adevărată prințesă" pentru caracterul ei moral și cunoștințele teologice. Potrivit acestuia, în mănăstirea ei existau peste o sută de monahii, un număr neobișnuit pentru această perioadă, după cum se observă din mai multe tipika păstrate. De exemplu, Irina Doukas limita numărul viețuitoarelor din mănăstirea ei la 40; Leon, episcopul de Nauplion, menționa doar 36 pentru mănăstirea sa din Areia; mânăstirile Bebaia Elpis și Lips ctitorite de Paleologi permiteau doar un număr de 50 și mănăstirea Sfinților Cosma și Damian doar 30[1001]. Gregoras subliniază că Evloghia era nu doar un model de virtute pentru maicile din mănăstirea ei, ci la fel ca o roabă, împărțea cu ele cele mai obișnuite îndatoriri, inclusiv munca la bucătărie și alte îndeletniciri simple. Tot el ne spune că, după victoria palamismului, Irina nu s-a dezis de convingerile ei și de aceea se spune că a suferit multe persecuții din partea isihaștilor. A murit, afirmă Gregoras, bătrână și bolnavă, însă învăluită în parfumul sfințeniei, căci la mormântul ei aveau loc minuni. Însă, recunoașterea sfințeniei i-a fost refuzată din cauza antagonismului ei față de sfântul Grigorie Palama.

[1000] G. Akindynos, *Letters of Gregory Akindynos*, p. 318.

[1001] Hippolyte Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, M. Lamertin, Bruxelles, 1921, pp. 97, 109, 139.

Ca o concluzie generală, se observă că singurele femei menționate ca fiind implicate în disputele religioase au fost cele care făceau parte din familia imperială, cu excepția stareței Maroulina și a monahiei Irina. De remarcat este faptul că intruziunea lor în problema unirii de la Lyon, a schismei arsenite sau a isihasmului nu a fost doar de suprafață. Am văzut că Teodora Raoulaina și mama ei au suferit închisoare pentru vederile religioase, stareța Maroulina a pierdut conducerea comunității monahale, iar Irina-Evloghia a suferit urmări după deces, când, dacă e să îi dăm crezare lui Gregoras, nu i s-a recunoscut sfințenia din cauza vederilor anti-isihaste.

Cu acest capitol am încheiat analiza făcută asupra aportului adus de femeile din familia imperială la dezvoltarea culturii, dar și în cadrul disputelor religioase ale vremii. De aceea, în următoarele secțiuni ne vom axa pe contribuțiile aduse de femeile din cadrul aristocrației, dar și a celor din pătura simplă. Deși informațiile de care dispunem sunt disparate, ele pot oferi cel puțin o privire de ansamblu asupra implicării femeilor în viața socială și culturală a Imperiului. De asemenea, un ultim punct asupra căruia ne vom apleca va fi viața monahală feminină din perioada Paleologilor.

VI.
Aristocrația și patronajul cultural. Contribuțiile bizantinilor de rând

A făcut parte din ideologia aristocrației paleologe ca membrii ei să participe activ la viața intelectuală și artistică a Imperiului în calitate de sponsori, comisionari și beneficiari. Se consideră că femeile bizantine înstărite au avut un rol important în restaurarea unor importante clădiri din Constantinopol după recucerirea lui din 1261, și mai ales în timpul domniei lui Andronic al II-lea. S-au avut în vedere în special restaurarea și reînființarea mănăstirilor, atât pentru femei, cât și pentru bărbați, dar și ridicarea altora noi. Alice-Mary Talbot prezintă o statistică a ctitorilor din perioada 1282-1328, din care rezultă că nouă din 22 de mănăstiri restaurate aveau drept ctitor femei, și patru din zece mănăstiri nou construite aveau ca fondator o femeie[1002]. Următoarele pagini examinează anumite opere de artă comandate de către aristocrația de rang înalt, mediu și mic, atât din capitală, cât și din provincii.

[1002] Alice-Mary Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era: Icons , Minor Arts and Manuscripts”, în: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 60, 1 (2014), p. 259.

6.1. Lăcașuri și obiecte de cult

Mihail Doukas Glabas Tarchaneiotes, un bogat proprietar de terenuri, iar din 1300 protostrator[1003], a sponsorizat două lăcașuri de cult alături de Maria, soția sa. În 1303, au renovat o capelă din secolul al X-lea a Sfântului Eftimie[1004], atașată la

[1003] *πρωτοστράτωρ* a fost o funcție de la curtea bizantină, având ca origine funcția de șef de grajd imperial. Apropierea sa de împărat a dus la un rol foarte vizibil în ceremoniile imperiale și a servit drept trambulină pentru ca mai multe persoane capabile, precum Manuel Armeanul sau viitorii împărați Mihail al II-lea și Vasile I Macedoneanul, să ajungă la cele mai înalte funcții. De la jumătatea secolului al XI-lea, postul a crescut în importanță, devenind mai mult o demnitate onorifică pentru membrii de rang înalt ai curții, decât o funcție propriu-zisă. Începând cu secolul al XIII-lea, postul putea fi deținut de mai multe persoane și ocupa locul al optulea în ierarhia generală a curții. De-a lungul istoriei sale, a fost un titlu adesea purtat de comandanții militari de rang înalt. În Cartea Oficiilor a lui Pseudo-Kodinos de la mijlocul secolului al XIV-lea, prōtostratōr este a cincea cea mai înaltă funcție neimperială (și a opta în general). Potrivit lui Pseudo-Kodinos, prōtostratōr a păstrat unele funcții, mai ales ceremoniale, care făceau ecou la originea sa ca stăpân de grajd: purta sabia împăratului, conducea calul împăratului când acesta părăsea palatul. În război, era responsabil de trupele neregulare („cei care nu au nici ordin, nici steag propriu") și de cercetașii care precedau armata. Cf. George Codinus, *Pseudo-Kodinos: Traité des offices*, trad. Jean Verpeaux, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1966, pp. 154–173.

[1004] S-a născut în anul 377 (în Melitene, Armenia - decedat la 20 ianuarie 473). Rămas orfan în tinerețe, Eftimie a fost educat și mai târziu hirotonit preot de către episcopul Otreus din Melitene. A fost însărcinat cu îngrijirea spirituală a asceților și a mănăstirilor din oraș, dar în 406 a plecat în Palestina în căutarea singurătății. Alăturându-se mănăstirii din Pharan, lângă Ierusalim, s-a împrietenit cu Sfântul Teoctist și, în jurul anului 411, s-au retras într-o peșteră din pustietatea de dincolo de Ierusalim. Alăturându-li-se și alții, au înființat o mănăstire cenobitică, unde se integra viața contemplativă cu alte proiecte liturgice și intelectuale și cu munca făcută în comun. Încredințându-i noua fundație lui Teoctist, Eftimie a plecat mai departe cu un mic grup și a înființat comunități similare, una pe malul vestic al Mării Moarte, alta mai la vest, în deșertul Ziph, și o comunitate mai mare

marea biserică a Sfântului Dimitrie din Tesalonic. Dedicația către Sfântul Eftimie reflectă politica bisericească îmbrățișată de împăratul Andronic al II-lea, care încerca să se împace cu monahii antiunioniști după controversa provocată de tatăl său, Mihail al VIII-lea. De asemenea, ei au renovat și mănăstirea Sfânta Maria Pammakaristos[1005] din capitală. După moartea soțului, Maria a ctitorit o capelă funerară în amintirea acestuia (ridicată între 1315-1320). Lăcașul de cult se evidențiază prin somptuozitatea mozaicului și a decorațiilor, caracterizate

la nord-est de Ierusalim, spre Ierihon. Această ultimă fundație a fost numită după Eftimie. De asemenea, a participat la sinodul de la Calcedon (451), respingându-i pe monofiziții eretici. Lui Eftimie i se atribuie meritul de a fi răspândit doctrina hristologică ortodoxă în întregul monahism palestinian, depășind defăimările adversarilor săi teologici. Prin influența sa, împărăteasa bizantină Eudoxia s-a convins că monofizismul era în eroare și a retras sprijinul principalului său susținător, starețul Eutihie din Constantinopol. Cf. Y. Hirschfeld, „Euthymius and his Monasteryin the Judean Desert", *Liber Annuus* 43 (1993), pp. 342–344.

[1005] Era situată pe al cincilea deal din Constantinopol, în cartierul modern Çarșamba. Era amplasată la sud-est de bisericile Chora și Blachernai și a fost fondată în timpul epocii Comnene, cu adăugiri bizantine târzii, remarcându-se prin paraclisul bogat decorat. Potrivit unei inscripții pierdute, fondatorul a fost un anume Ioan Comnen și soția sa, Anna Doukaina. Demisolul a fost folosit ca gropniță pentru membrii familiei fondatorilor. După 1261, când Constantinopolul a fost recucerit de bizantini, biserica a intrat în posesia protosinghelului Mihail Tarchaneiotes Glabas (c. 1235-c. 1305), care a restaurat biserica în mare măsură. După moartea sa, în jurul anului 1305, văduva sa, Maria, s-a călugărit și și-a schimbat numele în Marta. În acest timp, ea a construit un paraclis cu patru coloane și un nartex cu două etaje la sud ca și capelă funerară a lui și l-a decorat cu mozaicuri foarte frumoase, din care se păstrează părți. Starețul mănăstirii, călugărul Kosmas, a fost ales patriarh în 1294 ca Ioan al XII-lea. Cf. Thomas F. Mathews, *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1976, p. 347.

de eleganță și moderație; patru inscripții votive însoțeau portretul lui Mihail Glabas și al familiei sale[1006].

Sursele scrise atestă și o serie de donații făcute de membrii aristocrației în perioada secolelor XIII-XIV, precum și ctitorii. Maria-Marta, sora împăratului Mihail al VIII-lea, a fondat mănăstirea Kyra Marta. În 1307, Irina-Evloghia Comnena a ridicat mănăstirea Hristos Philanthropos din Constantinopol. După 1380, Teodora Raoulaina a renovat mănăstirea Sfântul Andrei din Krisi, iar o altă nepoată a împăratului Mihail, Teodora Paleologina Synadena, a fondat mănăstirea de maici dedicată Sfintei Fecioare, după anul 1300. Se observă că în primele decenii după recucerirea Constantinopolului, se considera prestigios pentru aristocrație și membrii familiei imperiale susținerea unor programe de renovare și ctitorire a lăcașurilor de cult. Acestea au fost circumscrise în special în capitală și împrejurimi. Însă, după a doua jumătate a secolului XIV, patronajul a scăzut considerabil din cauza războaielor civile și a atacurilor turcilor otomani. De exemplu, tipikonul mănăstirii Bebaia Elpis, ridicată la începutul sec. XIV, ne arată că în 1392 maica Xenia Philanthropene a restaurat pe cheltuiala ei mănăstirea care se afla în pericol de prăbușire[1007].

Există câteva exemple și de subvenționări culturale realizate de reprezentați ai aristocrației mijlocii. Donațiile înaltei

[1006] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", p. 79.

[1007] John Philip Thomas et alii (eds.), „Typikon of Bebaia Elpis", în: *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, vol. IV, coll. *Dumbarton Oaks Studies* 37, trad. Alice-Mary Talbot, 2000, p. 1568.

aristocrații ocupă în mod clar o poziție dominantă în perioada Paleologilor și reprezintă avangarda în ceea ce privește evoluțiile artistice, în special în diseminarea noilor tendințe stilistice către provincii. Membrii aristocrației mijlocii, care dispuneau de suficiente resurse financiare și au ocupat funcții de rang mediu la nivel administrativ și militar, s-au ocupat și ei de sponsorizări[1008]. Un astfel de caz a fost Biserica lui Hristos de la Veroia din Macedonia, ctitorită de Xenos Psalidas și de soția sa, Eufrosina (sec. XIV). Deși nu făceau parte din marile familii aristocrate din Bizanț, ei au avut mijloacele financiare și gusturi sofisticate pentru a-l alege pe Kallierges, socotit a fi cel mai bun pictor din întreaga Tesalie, după cum se spune în inscripția votivă care s-a păstrat[1009].

Un exemplu de patronaj care poate fi atribuit aristocrației provinciale de rang mic este biserica Fecioarei Chrysaphitissa din Chrysapha, în Peloponez, care a fost renovată între 1288-1289 de către un anume sevastos Mihail și de soția sa, Zoe. Textul erudit al inscripției, scris în versuri metrice, precum și efigiile donatorilor. din nartex indică aspirațiile patronilor. Cu toate acestea, liniaritatea frescelor, redarea plată a figurilor și o abordare naivă dezvăluie gustul provincial al donatorului[1010].

O altă schimbare, influențată direct de evenimentele militare menționate, a fost redirecționarea patronajului spre alte

---

[1008] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", p. 83.

[1009] Ivan Drpić, *Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, p. 73.

[1010] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", p. 85.

zone ale Imperiului, ca Morea. Aici, în Mistra, va fi fondat ultimul monument semnificativ dinaintea căderii Constantinopolului, biserica Panagia Pantanassa. Ea a fost ctitorită de Ioan Phrangopoulos, în anul 1428[1011]. El deținea importantele funcții de *protostrator* și *katholikos mesazon*[1012]. Dimensiunea impunătoare a bisericii și decorațiile impresionante sunt o mărturie a „aspirațiilor semi-imperiale" ale ctitorului.

Același rol al patronajului se observă și din comisionarea manuscriselor și a icoanelor. Lucrări de artă modeste comisionate de femei cuprind icoanele, cu ramele și acoperămintele lor, plus obiecte ce pot fi folosite în biserică (lămpi, vase liturgice, veșminte, relicvarii și manuscrise). Unele dintre ele au fost donate pentru a înfrumuseța o biserică construită sau

---

1011 Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra; matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, E. Leroux, Paris, 1910, p. 4.

1012 Funcția își are originea în secolul al X-lea, când miniștrii de rang înalt erau uneori numiți *mesiteuontes* (μεσιτεύοντες), adică „mediatori" între împărat și supușii săi. Titulatura a devenit oficială pentru prima dată la mijlocul secolului al XI-lea, când a fost conferită lui Constantin Leichoudes, viitorul patriarh ecumenic al Constantinopolului. În perioada comnenă, titlul era acordat funcționarilor guvernamentali importanți care erau prim-miniștri de facto, însă nu era o poziție definitivă, cu influență și prestigiu politic. Funcția de *mesazon* a fost formalizată în mod oficial în Imperiul de Niceea, cel numit servind ca ministru principal al Imperiului, coordonându-i pe ceilalți miniștri. Titlul a continuat să fie folosit până la căderea Constantinopolului. Cf. Michael Angold, *A Byzantine government in exile : government and society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Oxford University Press, London, 1975, pp. 147–149; John F Haldon, „The State – 1. Structures and Administration", în Elizabeth Jeffreys et al. (ed.), *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 544–545; Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, p. 1346.

susținută de o femeie-ctitor; altele au fost comisionate ca danii individuale, mai ales ca *ex votos* de mulțumire pentru o minune sau pentru nașterea unui copil[1013]. Atunci când analizăm aceste obiecte, le avem în vedere pe acelea care încă mai au inscripții unde sunt menționate donatoarele, sau epigramele păstrate în manuscrise care au fost scrise pentru astfel de donații. Ultimele sunt importante deoarece ne descoperă motivațiile femeilor care au cumpărat obiectele și au plătit poeții pentru a scrie versurile. E necesar însă de subliniat faptul că aceste epigrame nu sunt opera directă a acestor femei și, prin urmare, putem doar specula cât de mult exprimă ele cu adevărat sentimentele donatoarelor[1014].

Prima categorie analizată e constituită de icoanele înrămate. Două sunt păstrate la mănăstirea Vatoped din Muntele Athos. Cea mai veche este o icoană a *Fecioarei Desiokratousa* (care Îl ține pe Hristos copil pe brațul ei drept) și care datează din prima jumătate a secolului XIV. Icoana este acoperită cu o foiță de argint (deteriorată) și o ramă din același material (aflată într-o stare și mai rea) pe care se mai află încă o parte din epigrama originală. Cea mai mare parte a ei poate fi reconstituită[1015] datorită unei transcrieri realizate într-un manuscris de secol XVIII, din Vatoped. Textul poate fi redat astfel: „O, Fecioară, nădejdea sigură a celor fără de nădejde/ Fii adăpostul și mântuirea sufletului meu/ Căci știu că ești protectoarea

1013 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 260.

1014 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 260.

1015 G[abriel] Millet et al., *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, A. Fontemoing, Paris, 1904, p. 26.

orfanilor și străinilor/ Spălând noroiul păcatelor mele… Ana Filanthropene strigă această rugăciune către Tine[1016]”.

Ana Filanthropene fusese identificată[1017] prima dată cu a doua soție a lui Manuel al II-lea Comnen, împărat al Trebizondei între 1390-1416, însă mai târziu a fost identificată cu Ana Filanthropene Cantacuzena Comnena Paleologina Synadena, nepoata Teodorei Synadena, ctitora mănăstirii Bebaia Elpis din Constantinopol și soție a lui Mihai Filanthropenos. Nu se știe dacă rama a fost comisionată odată cu icoana sau separat; motivația donației este aceea de a o ruga pe Sfânta Fecioară să o spele de păcate. Adresarea directă din epigramă ține locul portretului donatorului ce apare în multe astfel de icoane[1018].

A doua icoană argintată a fost comisionată de o anume Papadopoulina pentru sora ei, Ioana Arianitissa[1019]. După cum se observă din inscripția ce înconjoară capul Fecioarei, rama și căptușeala au fost create pentru o icoană a Fecioarei Hodegetria[1020], însă în secolul XVIII o icoană de același tip a fost pusă în rama din vremea Paleologilor. Epigrama are 12 versuri dodecasilabice:

1016 Ivan Drpić, „The Patron's «I»: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram”, *Speculum* 89, 4 (2014), p. 922.

1017 Identificarea greșită a fost propusă pentru prima dată de Nikodim P. Kondakov, *Pamiatniki khristianskago iskusstva na Afone*, Tipografiia Imperatorsko˘ı Akademii Nauk, St. Petersburg, 1902, pp. 192–193.

1018 Ivan Drpić, „The Patron's «I»”, p. 925.

1019 Ivan Drpić, *Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium*, p. 306.

1020 Pentru mai multe informații privind istoria acestei icoane, a se vedea Mouseio Benakē, *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Skira, Milan, 2000, pp. 373–387.

> „Nu orice har este harul omului/ Nici firile nu au o singură legătură/ Căci Papadopoulina dăruiește surorii ei Arianitissa, al cărei nume este Har/ Nu lucruri obișnuite/ Ci chipul curat al miresei Domnului/ Spre care cetele îngerilor nu cutează să privească/ Din iubire împodobind-o cu argint aurit, / O oferă ei ca pe o scânteie de iubire minunată. Așadar, fie ca harul să se reverse peste surorile….. cu iubire tandră/"[1021].

Această icoană este neobișnuită datorită faptului că a fost un dar între surori; nu se cunoaște cum anume a ajuns aceasta în tezaurul mănăstirii Prodrom și mai târziu la Vatoped.

Un alt grup de icoane care iese în evidență este cel procurat de Maria Palaiologina, soția despotului sârb Toma Preljubovic, în a doua jumătate a secolului XIV. Maria avea origini atât sârbești, cât și grecești, purtând numele a patru familii imperiale (Maria Angelina Comnena Doukaina Palaiologina). La doar 12 ani a devenit soția conducătorului Epirului și Tesaliei, purtând titlul de basilissa din 1366 până la moartea ei din 1394[1022].

Icoanele sunt în număr de trei, de calitate foarte bună, fapt pentru care ele s-au păstrat până astăzi în condiții bune. Două dintre ele se află în mănăstirea Schimbării la Față din Meteora, unde fratele Mariei, fostul împărat al Tesaliei Ioan

---

1021 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 263.

1022 Donald MacGillivray Nicol, *The despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, p. 159.

Uros Duca Paleologul[1023], trăia sub numele de Ioasaf, fiind și stareț al mănăstirii. În ciuda faptului că inscripțiile oferă doar numele donatoarei, fără vreo rugăciune sau jurământ, se crede că cele două icoane au fost oferite mănăstirii pentru ca viețuitorii să se roage pentru Maria și soțul ei. Bazându-ne pe legăturile de rudenie dintre Maria și stareț, se crede că aceasta a fost inițiatoarea donației și nu Toma. După moartea soțului ei (1384), Maria a donat aceleiași mănăstiri o cruce și două discuri, donație care a fost confirmată printr-un document în 1386[1024].

În prima icoană de la Meteora apare Sfânta Fecioară împreună cu Pruncul înconjurați de de sfinți; în reprezentarea fiecărui sfânt se găsește un mic spațiu unde se păstra o mică părticică din moaștele acestuia. Ca donatoare, Maria este

[1023] A fost fiul țarului Simeon Uroš Nemanjic și s-a născut în 1350. Între 1369 și 1372 i-a succedat tatălui său ca țar al sârbilor și grecilor, deși domnia sa s-a limitat la Tesalia. Este posibil ca el să fi fost asociat la tron de tatăl său încă din 1359/60. După ce a domnit un număr incert de ani, Ioan Uroš a abdicat în favoarea rudei sale, cezarul Alexios Angelos Philanthropenos, și a devenit călugăr. Ioan Uroš a fost ultimul împărat al sârbilor și al grecilor și ultimul conducător sârb al Tesaliei. Ruda sa Alexios Angelos Philanthropenos i-a succedat și a recunoscut suzeranitatea bizantină, iar zona a fost pierdută în favoarea lui Baiazid de către fiul său, Manuel Angelos Philanthropenos, în 1394. După abdicare s-a alăturat comunității monahale fondate de tatăl său la Meteora, unde este atestat documentar sub numele de Ioasaf, în 1381. Deși a renunțat la puterea politică, Ioan Uroș a rămas bogat și influent. În 1384-1385 a ajutat-o pe sora sa Maria să guverneze Epirul după uciderea soțului ei, Toma al II-lea Preljubović. A înzestrat mănăstirile de la Meteora și a devenit în cele din urmă conducătorul comunității monahale locale, reconstruind sau înființând alte mănăstiri în zonă în 1388 și 1390. În anii 1390 a vizitat Muntele Athos, dar s-a întors la Meteora în 1401 și a murit acolo în 1422 sau 1423. Cf. John V. A Fine, *The late medieval Balkans*, p. 353.

[1024] A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 263.

pictată îngenunchiată în rugăciune la picioarele Maicii Domnului. În ciuda faptului că icoana este într-o stare proastă, iar moaștele sfinților lipsesc, chipurile care ni s-au păstrat arată că pictorul era înzestrat[1025].

A doua icoană înfățișează scena Îndoielii lui Toma, aleasă tocmai datorită numelui pe care soțul Mariei îl purta. O trăsătură unică a acestei icoane este modul în care Maria și Toma sunt reprezentați. Ei apar în grupul Apostolilor, și nu ca în imaginile clasice ale donatorilor, reprezentați în genunchi, ca figuri mici. Maria iese în evidență prin coroana și rochia roșie pe care le poartă, în timp ce doar capul lui Toma este vizibil, ceea ce arată că ea era principalul donator.

Tot de la Maria ni se păstrează o pereche de icoane bogat decorate, care astăzi se găsesc în Muzeul Diocezan din Cuenca (Spania), ele fiind cunoscute sub numele de dipticul Cuenca[1026]. Cele două icoane seamănă mult cu cele de la Meteora: icoana din stânga o reprezintă pe Sfânta Fecioară, înconjurată de sfinți, cu un mic spațiu pentru moaștele lor, la picioarele căreia este îngenunchiată Maria. Icoana din dreapta Îl reprezintă pe Hristos stând în picioare, iar pe soțul Mariei îngenunchiat. Se presupune că imaginea lui Toma, care e descris ca fiind un adevărat tiran de sursele contemporane dom-

---

1025 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 263.

1026 O analiză detaliată a dipticului este realizată în Andrea Babuin, „Il dittico di Cuenca e l'Epiro in epoca tardo-medievale", în Antonio Rigo et al. (ed.), *Byzantine Hagiography: Texts, Themes & Projects* (Studies in Byzantine History and Civilization), vol. 13, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium, 2018, pp. 419–449.

niei lui[1027], a fost distrusă după moartea lui din 1384. Aceste icoane se evidențiază atât prin calitatea picturii, cât și prin decorația extrem de bogată, cu ferecătura din argint aurit și pietre prețioase. Din cele 954 de perle, au supraviețuit 939, iar din cele 312 de pietre prețioase, 67. Această opulență ne arată puțin bogăția pe care o aveau la dispoziție Maria și soțul ei[1028].

6.2. Femeia-ctitor în epigrame

Epigramele dedicative identificate pe diverse obiecte cu caracter religios, apar sub forma unei rugăciuni personale; acest tip de document istoric a fost denumit „ego-document[1029]". Accentul pus pe identitatea ctitorului, „Eu", epigramele oferă o relatare despre cine este acest „Eu". Însă, această persoană I care vorbește e mai puțin o persoană istorică, cât o *persona* care oferă o performanță dramatică pe scena reprezentată de obiectul inscripționat[1030]. Goffman, amintit mai sus, în lucrarea *The Presentation of Self in Everyday Life*, folosește metafora teatrului pentru descrierea interacțiunilor cotidiene. În concepția lui, acestea reprezintă o serie de „spectacole" în

[1027] Donald MacGillivray Nicol, *The despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, p. 144.

[1028] A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 265.

[1029] O analiză detaliată asupra acestui concept a fost realizată în Kaspar von Greyerz, „Ego-Documents: The Last Word?", *German History* 28 (2010), pp. 273–282.

[1030] Susan Broomhall, Jennifer Spinks, *Early Modern Women in the Low Countries: Feminizing Sources and Interpretations of the Past*, Ashgate Publishing, Farnham; Burlington, 2011, p. 23.

care indivizii se prezintă pe ei înșiși unor audiențe diferite, încercând să controleze imaginile scenice invocate. Identitatea personală devine astfel un produs al acestor piese de teatru. O scenă sau piesă bine realizată determină publicul să atribuie un eu personajului interpretat[1031]. Deși epigramele bizantine sunt diferite față de genul analizat de Goffman, totuși cadrul dramaturgic poate fi utilizat pentru a înțelege identitatea pe care femeile bizantine doreau să o construiască prin intermediul versurilor cu caracter votiv.

Un aspect care poate fi extras din corelația de mai sus este identificarea audienței căreia epigramele se adresează. În acest caz, avem de-a face cu două tipuri, una divină și alta umană, cu caracter devoțional și social. Împreună, ele construiesc identitatea patronului, urmând două axe: cea orizontală, a poziției sociale, și cea verticală, care are în vedere relația cu Divinitatea. În termeni sociali, identitatea unui ctitor este construită prin intermediul ocupației și a arborelui genealogic, acestea servind la localizarea poziției ctitorului în rețeaua socială. De aceea, în epigrame vom întâlni menționarea apartenenței la unul sau mai multe grupuri sociale, cum sunt: familie aristocratică, comunitate monahală, aparatul administrativ imperial, armata sau anturajul împăratului. Acest tip de reprezentare indică privilegierea conformității cu imaginea socială în detrimentul persoanei[1032].

[1031] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, 1959, p. 254.

[1032] Ivan Drpić, *Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium*, p. 99.

În timp ce preocuparea patronului cu propria poziție socială reprezintă o caracteristică a tuturor epigramelor, uneori se întâmplă ca anumiți indicatori ai statutului să fie accentuați sau minimalizați, cum se întâmplă cu membrii comunităților monahale, unde nu mai există referințe la genealogia personală. În contrast, accentul pus pe istoria familială reprezintă un *sine qua non* în cazul laicatului bizantin. „Nașterea bună" a fost mereu un semn al distincției sociale, însă această idee a căpătat amploare odată cu ascensiunea Comnenilor pe tronul bizantin, când noblețea a devenit o virtute și un atribut necesar al elitei. Această concepție a persistat până la căderea Constantinopolului[1033].

O mărturie în acest sens poate fi găsită într-un set de epigrame compuse de Maxim Planoudes pentru biserica Sfântul Andrei din Krisi, pe care Teodora Raoulaina a restaurat-o între anii 1282 și 1289[1034]. Una dintre epigramele dedicatorii, care ar fi trebuit să însoțească un portret de donator al Teodorei, începe cu o afirmație programatică unde ni se prezintă rolul unei epigrame. Teodora este cea care vorbește, dar adresându-se vizitatorilor și nu sfântului ocrotitor al bisericii: „Inscripțiile explică lucrurile și persoanele reprezentate în imagini; și eu fac cunoscut prin <această> inscripție cine sunt, din cine descind, și care este destinul meu[1035]". După aceste

[1033] Ivan Drpic, *Epigram, art, and devotion in later Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, p. 100.

[1034] Donald Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 40.

[1035] Textul grecesc în: Spyridon Lampros (ed.), „Enrypó¡r¡loro Mcrfí¡-rou [TÀouoúőr", *NE* 13 (1916), ediție de Spyridon Lampros, pp. 416–417.

rânduri urmează detalierea genealogiei Teodorei, însoțită de titluri și nume ale membrilor familiei:

> „Numele meu este Teodora Kantakouzene Palaiologina Komnene Raoulaina. În ceea ce privește ascendența mea, sunt fiica lui Ioan Cantacuzino, din neamul Comnen, un Anghelos, care, după ce și-a schimbat complet modul de viață, a luat haina de călugăr și numele de Ioanichie. El însuși era nepotul sebastokratorului Ioan din familia Anghelos. Acesta, la rândul său, era fiul născutei în purpură Teodora, fiica marelui împărat Alexios Comnenul. Mama mea, mândria oricărei mame, a fost o Comnenă și o Palaiologos; ca persoană pașnică, a fost numită în mod potrivit Irina [care înseamnă „pace"]. Ea era sora legitimă a împăratului Mihail Palaiologos Komnenos. Dacă, atunci când a luat vălul, au numit-o Evloghia, nici acest lucru nu a fost fără motiv [adică, numele Evloghia, care înseamnă „binecuvântare", era potrivit pentru ea deoarece era o binecuvântare]. Această ilustră femeie era nepoata despotului Alexios Palaiologos și a bassilisei Irina Angelina, fiica împăratului Alexios. Soțul meu a fost Ioan Komnenos Raoul Doukas Angelos Petraliphas, care deținea demnitatea de protovestiaros. El și-a urmărit rădăcinile familiei, un lanț de aur, atât din partea tatălui său, cât și din partea mamei sale, de unde și părinții

mei își aveau originea. El era fiul unei nepoate a împăratului Ioan Doukas Vatatzes[1036]".

În această expunere verbală despre cine este protectoarea, neamul nu constituie un simplu semn de diferențiere socială, ci un aspect capital al identității. Principala declarație a epigramelor lui Planoudes este elogierea strămoșilor nobili ai Teodorei. Planoudes a fost cu certitudine autorul potrivit pentru a-i oferi acest tip de prezentare, de care Teodora avea mare nevoie după întoarcerea din exilul cauzat de împotrivirea față de politica unionistă a unchiului ei[1037].

O altă dimensiune importantă a epigramelor și a femeilor care le-au comisionat ține de sfântul/a căruia le sunt adresate. Din analiza efectuată asupra câtorva epigrame, rezultă că ele cereau protecția și ajutorul, în mare majoritate, sfintei Fecioare. Opt epigrame ale lui Manuel Philes, din prima jumătate a secolului XIV, aruncă puțină lumină asupra identității și motivațiilor femeilor donatori. Titlurile lor arată că majoritatea au fost compuse pentru icoane care o înfățișează pe Maica Domnului, doar una dintre ele fiind destinată unei sfinte, Anastasia Pharmakolytria[1038]. Aceste versuri erau pic-

[1036] A se vedea originalul în: Spyridon Lampros (ed.), „Enrypó¡r¡loro Mcrfí¡-rou [TÀouoúõr", p. 418.

[1037] Andreas Rhoby, „Poetry on Commission in Late Byzantium (13th–15th Century)", în Wolfram Horandner, et al. (ed.), *A Companion to Byzantine Poetry* (Brill's Companions to the Byzantine world, 4), Brill, Leiden. Boston, 2019, p. 275.

[1038] Era o văduvă din Sirmium, renumită pentru priceperea ei în vindecarea otrăvirilor, martirizată între 290 și 304, împreună cu tovarășii ei. martiri - preotul Chrysogonus și trei (sau patru) fecioare. Sfânta Anastasia i s-a arătat sfântului Andrei cel Nebun într-o viziune, iar imaginea ei inconfundabilă (cu o fiolă medicinală în mână) a fost larg răspândită în spațiul bizantin. În secolul al V-lea, în

tate pe bordura unei icoane din lemn sau gravate pe cadrul metalic, fie pe panouri, fie în jurul marginii. Cel mai lung poem din perioada Paleologilor este epigrama cu paisprezece versuri de pe icoana din Freising, distribuită în panouri în jurul bordurii[1039]. Icoana Papadopoulinei are douăsprezece versuri inscripționate pe două panouri la baza icoanei. Cele mai multe dintre aceste epigrame care s-au disociat de icoanele lor originale sunt *ex voto*, adică obiecte date unei biserici sau mănăstiri ca mulțumire pentru nașterea în siguranță a unui copil, pentru recuperare după o anumită boală, sau vindecarea sterilității. Donatorul putea oferi obiectul în nume propriu sau în numele unui membru al familiei[1040].

Epigrama adresată sfintei Anastasia Pharmakolytria de către Irina Panhypersebasta, fiica lui Teodor Metochites, drept mulțumire pentru recuperarea după o boală a ginerelui ei,

timpul împăratului Leon I, moaștele sfintei au fost transportate de la Sirmium la Constantinopol și așezate în biserica Anastasis de lângă forumul lui Constantin. În secolul VI, o parte a moaștelor sfintei Anastasia au fost mutate la Roma. Cultul ei a devenit din ce în ce mai popular în secolul al X-lea, când o nouă versiune hagiografică a martiriului a fost scrisă de Teodor Krithinos, oikonomos al Marii Biserici. Este interesant faptul că toate versiunile supraviețuitoare referitoare la Anastasia acordă o mare importanță bisericii Sfintei Anastasia din Constantinopol, care este descrisă ca un loc de mare putere duhovnicească, în special când vine vorba de vindecarea celor afectați de demoni, vrăjitori și boli psihice. Cf. Smilja Marjanovic-Dusanic, „The Byzantine apocalyptic tradition. A fourteenth-century Serbian version of the Apocalypse of Anastasia", *Balcanica* 2011 (2011), p. 27. Pentru traducerea românească a Vieții ei, a se vedea Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Decembrie*, vol. IV, Sfântul Ioan Casian, București, 2015, pp. 279–284.

1039 Christian Wolters, „Beobachtungen am Freisinger Lukasbild", *Kunst-chronik* 17 (1964), pp. 85–91.

1040 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 165.

Ștefan Uroš III Dečanski (1285–1331)[1041], face aluzie la o imagine a sfintei, alături de crucea tradițională de martir și flaconul cu medicamente[1042].

O altă epigramă care ar putea fi descrisă ca exprimând „solidaritatea feminină" a fost adresată de Maria Kasiane Raoulaina, Fecioarei de la Pege[1043] drept mulțumire pentru vindecarea bolii de care suferea copilul ei: „O, tu care ai izbăvit-o pe Eva de suferința ei intensă Și plină de milă veghezi asupra durerile mele de naștere (Căci Dumnezeu <S-a născut> din

[1041] Fiul țarului Ștefan al II-lea Milutin, fost țar al Serbiei între 1322-1331. Ștefan este cunoscut sub numele de Dečanski, după mănăstirea de la Visoki Dečani pe care a ridicat-o. A fost canonizat de către Biserica Ortodoxă Sârbă. Cf. Francis Dvornik, *The Slavs in European History and Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1962, p. 111.

[1042] Edmund Campion Ryder, „An epigram for Saint Anastasia Pharmakolitria commissioned by the Panhypersebaste Irene Palaiologina", în Thomas F Mathews et al. (ed.), *Anathemata heortika: studies in honor of Thomas F. Mathews*, Philipp von Zabern, Mainz, 2009, pp. 265–270.

[1043] Proveniența exactă a sanctuarului de la Pege este disputată. Două surse diferite privind înființarea unei biserici pe locul izvorului sfânt. par să fi fost întâlnite în Constantinopol cel puțin până în secolul al X-lea, atribuindu-i construcția fie lui Leon I (r. 457- 74), fie lui Iustinian I (r. 527- 65). Procopius din Cezareea îi atribuie întemeierea lui Iustinian, iar acest aspect este reluat de numeroși scriitori de mai târziu, inclusiv de Gheorghe Kedrenos. În timp ce Procopius nu precizează data construirii edificiului, Kedrenos o datează în anul 560. Un text mai vechi, cel al compilației din secolul al X-lea cunoscută sub numele de *Patria*, pare să datează la 537, anul în care a fost finalizată Hagia Sophia, și afirmă că surplusul de materiale pentru construirea ei a fost folosit pentru a ridica biserica de la Pege. Cf. Isabel Kimmelfield, „The shrine of the Theotokos at the Pege", în Brooke Shilling, Paul Stephenson (ed.), *Fountains and Water Culture in Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, p. 300.

Tine fără durerea naturală a nașterii)...[1044]". Aici Maria exprimă ideea că Fecioara, ca mamă, ajută pe femeile care sufereau durerea nașterii din cauza păcatului originar al Evei din Grădina Edenului.

De asemenea, este de remarcat faptul că în mai multe ocazii, când un cuplu căsătorit comisionează un diptic cu icoane ale lui Hristos și Fecioarei, soția este asociată cu Fecioara, în timp ce soțul ei este legat de Hristos. Același tipar poate fi observat într-o pereche de epigrame scrise de Philes, care probabil au însoțit un diptic al Fecioarei și al lui Hristos. Versurile soțului, Philanthropenos Doukas, sunt adresate unei icoane a lui Hristos, în vreme ce ale soției sunt adresate sfintei Fecioare. Aceasta nu înseamnă în niciun fel că dedicațiile patronilor și patroanelor bizantine au fost întotdeauna legate de gen. Există numeroase exemple de femei care au sponsorizat biserici și icoane dedicate lui Hristos și de bărbați care dedică biserici și icoane Fecioarei. Cu toate acestea, este remarcabil faptul că, în acest set de date, cu femei nobile din Constantinopol, pare să existe o preferință atât de clară pentru Fecioara[1045].

Evlavia față de Fecioară poate fi văzut și în unele epigrame inscripționate pe obiecte de artă minoră, cum ar fi lămpile. De exemplu, o donatoare anonimă a dat o lampă de sticlă mănăstirii Pege ca mulțumire pentru vindecarea de hidropi-

1044 Alice-Mary Talbot, „Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and Its Art", *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, p. 153.

1045 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 167.

zie. Philes comprimă multe aluzii și metafore într-o epigramă compusă din nouă rânduri[1046]:

„Atingând lumină și viață, o Fecioară,
Am făurit pentru tine un vas purtător de lumină;
Căci tu m-ai readus la sănătate
Când am fost afectată de groaza bolii
hidropiziei.
Căci prin aversele tale de rouă
Tu ai uscat fluidele organelor mele interioare.
Căci tu porți un foc secret care consumă
umezeala.
Așadar, primește <această> lumină într-o lampă transparentă,
Pentru ca o astfel de minune să nu fie ascunsă
Omenirii"[1047].

O altă poezie asociată cu o lampă a fost scrisă de Philes în numele unei anume Teodora Comnena. Soțul, pe care îl numește „înflorit din purpură", poate fi despotul Dimitrie Paleologul, cel mai mic fiu al lui Andronic Paleologul, care este numit și πορφυρανθής într-un alt poem de Philes[1048]:

1046 A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era", p. 168.

1047 Alice-Mary Talbot, „Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and Its Art", p. 157.

1048 Manuel Philes a redactat multe epigrame pentru patronii și prietenii lui, însă majoritatea nu au fost traduse sau editate. De curând, au fost editate și traduse opt epigrame în Krystina Kubina, „Eight unedited poems to his friends and patrons by Manuel Philes", *Byzantinische Zeitschrift* 113 (2020), pp. 879–904.

„O, Fecioară, de vreme ce ai căldura
compasiunii,
Primește cu blândețe lampa drept ofrandă;
Și aruncă-ți în schimb lumina
Pe dulcele meu soț, înflorit din purpură,
Alungând întunericul suferinței sale duhovnicești.
Teodora, mlădița Comnenilor, <adresează>
aceste <cuvinte> către tine”[1049].

Obiecte de artă minoră despre care se știe că au fost comandate de femei sunt rare în perioada Paleologilor. Anne-Mary Talbot a identificat doar o cruce și o cruce-relicvar. Relicvariul transversal se află în Galleria dell'Accademia din Veneția. Este din lemn și a fost prevăzut cu ferecătură argintie aurită[1050] de Irina Palaiologina, după cum suntem informați printr-o epigramă. Irina, care se descrie ca nepoata împăratului, nu a fost identificată. Versurile sunt adresate lui Hristos și descriu comandarea decorului de argint ca o cerere pentru mântuire și iertarea păcatelor[1051].

Crucea, care astăzi se află în mănăstirea Dionisiu, este deosebit de prețioasă întrucât a fost comandată de una dintre ultimele împărătese ale Bizanțului. Este din lemn, acoperită cu o foiță de argint aurit lucrat în relief. Aversul prezintă

[1049] Alice-Mary Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era: Icons , Minor Arts and Manuscripts”, p. 168.

[1050] A.-M. Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era”, p. 168.

[1051] Sandra Moschini Marconi, *Gallerie dell'Accademia di Venezia: Opere d'arte dei secoli XIV e XV.: zahlr. Ill*, Ist.poligrafico dello Stato, Venice, 1955, pp. 191–194.

Răstignirea, iar pe revers apare Hristos în râul Iordan, cu un pește înotând la picioare. Crucea este înfrumusețată cu ornamente florale și pietre prețioase. Este însoțită de o inscripție care afirmă că a fost o ofrandă (ἀνάθημα) de la Elena Palaiologina, soția lui Manuel al II-lea Paleologul[1052].

În timp ce, în general, mecenații de ambele genuri urmează aceleași tipare și strategii de auto-reprezentare, se pot detecta anumite diferențe între cele două grupuri. Aceste diferențe se referă la rolurile de gen normative, prescrise cultural. Răspunzând așteptărilor societății, finanțatoarele laice se prezintă, de obicei, ca soții devotate și mame grijulii în epigramele dedicatorii. Ele tind să se identifice cu interesele și bunăstarea familiei, după cum se observă dintr-o epigramă scrisă de Kallikles pentru Ioan Arbantenos și soția sa, Maria[1053]. Când Ioan a dedicat un voal icoanei Hodigitria, cuplul nu avea copii, iar el îi cerea Fecioarei să îi dăruiască - printre altele - urmași. Cererea sa pare să fi fost ascultată, căci cuplul a conceput un copil[1054]. La un moment dat, în tim-

[1052] Helen Evans, *Byzantium : faith and power (1261-1557)*, Yale University Press, New York, 2004, pp. 122–123.

[1053] Nicolae Kallikles a fost un medic grec proeminent și un important poet de la curtea bizantină din Constantinopol în timpul domniilor lui Alexios I Komnenos și Ioan al II-lea Komnenos. Se cunosc foarte puține lucruri despre viața lui Kallikles. Informațiile pe care le avem provin dintr-o scurtă mențiune în Alexiada Anei Komnena, din corespondența sa cu Teofilact de Ohrida și din propriile sale poezii. A fost un medic bine cunoscut la curtea imperială încă dinainte de 1108. În 1118, a fost unul dintre medicii care l-au asistat pe Alexios I în timpul ultimei sale boli. Cf. Aleksandr Petrovič Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1093.

[1054] Ivan Drpić, „The Patron's «I»", pp. 904–905.

pul sarcinii, Ana a dăruit icoanei Hodigitria o pânză somptuoasă vopsită în purpură și înfrumusețată cu aur, perle și pietre prețioase. În epigrama compusă de Kallikles pentru acea ocazie, Ana îi adresează o rugăminte fierbinte sfintei Fecioarei. Ea își începe rugăciunea atrăgând atenția Mariei asupra frumuseții ofrandei aduse, iar apoi îi prezintă frământările. Din cuprinsul epigramei, aflăm contextul în care Ana a adus darul. Se pare că era însărcinată, iar în același timp, soțul suferea de o febră puternică. Temătoare atât pentru el, cât și pentru copilul lor nenăscut, Ana își îndreaptă rugăciunile și nădejdea spre Fecioară, pe care o roagă să o păzească în timpul sarcinii și să îi vindece soțul[1055]. Din aceste daruri oferite de cuplu se observă grija constantă pe care cei doi o au față de bunăstarea familiei și trăirea tuturor aspectelor vieții în cadrul oferit de Biserică.

6.3.Teodora Raoulaina și patronajul literar

O trăsătură importantă a literaturii bizantine e faptul că, în marea majoritate, a fost scrisă la comandă. Acest lucru înseamnă că un autor profesionist era plătit pentru a compune un text destinat unui comanditar. Comenzile implicau atât lucrările de ficțiune, cât și pe cele ce țineau de domeniul științei sau al teologiei. Și scribii, pictorii de fresce și de icoane, sculptorii și alți meșteri erau mandatați de comisionarii lor care urmăreau să își crească faima și statutul social, mai ales având în vedere competiția care exista între familiile nobiliare în perioada Bizanțului târziu. In majoritatea cazurilor, comisionarii

[1055] Ivan Drpic, *Epigram, art, and devotion in later Byzantium*, p. 104.

de literatură aparțineau curții imperiale sau aristocrației înstărite din Constantinopol și din alte zone urbane ale Imperiului, aspect valabil pentru întreaga istorie bizantină[1056].

Legătura dintre producția literară și mecenat a fost destul de slabă până în anul 1000. Începând cu secolele XI-XII, din cauza diminuării resurselor, luptele literaților, în special ale poeților, s-au intensificat. Poeții de la mijlocul secolului al XII-lea - cum ar fi Teodor Prodromos și Ioan Tzetzes amintiți în capitolele anterioare - pot servi drept exemple de autori care se aflau într-o competiție constantă pentru subvențiile oferite de împărat și de aristocrație. Unii dintre ei au fost angajați pentru o perioadă mai lungă de timp, alții doar ocazional. Ei nu au fost însărcinați doar să compună discursuri pentru diverse evenimente, ci și să creeze poeme pentru creșterea prestigiului sponsorilor. Nu este clar dacă textele erau concepute după primirea unei comenzi și a plății aferente, sau dacă prezentau lucrări deja terminate unor potențiali sponsori[1057]. Mai existau însă și cazuri în care, prin schimbul de lucrări sau oferirea lor gratis, se urmărea înnodarea unor prietenii, de regulă cu persoane sus-puse, cu influență în societate. Floris Bernard susține că în Bizanțul din secolul al XI-lea s-a creat un discurs care propunea ideea că literatura, ca dar simbolic și ima-

[1056] O analiză detaliată a conceptului de „patronaj" și a aspectelor eluzive pe care le implică e realizată de Floris Bernard, în *Writing and reading Byzantine secular poetry, 1025-1081*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 291–333. De asemenea, conceptul mai este analizat în: Hugo Buchthal, Hans Belting, *Patronage in thirteenth-century Constantinople: an atelier of Late Byzantine book illumination and calligraphy* (Dumbarton Oaks Studies 16), Trustees for Harvard University, Washington, 1978.

[1057] Andreas Rhoby, „Poetry on Commission in Late Byzantium (13th–15th Century)", p. 264.

terial, poate fi schimbată cu alte bunuri tangibile. Cuvintele sunt atunci oferite ca daruri de la scriitori către patroni, dar fără a se menționa prețul material, schimbul nefiind de ordin economic, ci „între prieteni”[1058]. Această dublă relație, de „prietenie literară”, dar și de sponsorizare economică, se poate observa bine în activitatea Teodorei Raoulaina și în diversele conexiuni pe care le-a avut cu marii literați ai vremii.

Din cele peste 15.480 de scrisori bizantine care au supraviețuit, foarte puține sunt adresate femeilor. Una dintre aceste femei este Teodora Raoulaina, destinatara a 29 de scrisori de la Grigorie al II-lea Kyprios, a două scrisori de la Nichifor Choumnos[1059] și a câte o scrisoare de la Maxim Planoudes și Constantin Akropolites. Teodora Raoulaina este una dintre foarte puținele femei bizantine care au lăsat dovezi tangibile ale activității sale filologice, care, așa cum reiese din conținutul acestor scrisori, a constituit motivul principal al corespondenței sale cu acești patru eminenți intelectuali bizantini[1060]. Erudiția Teodorei a fost lăudată de cărturarii și apropiații ei. Planoudes s-a referit la ea ca fiind cea mai înțeleaptă dintre toate femeile[1061], laude asemănătoare fiind făcute și de alte personalități din cercul ei de intelectuali.

[1058] Floris Bernard, „Gifts of words: the discourse of gift-giving in eleventh-century Byzantine poetry”, în Floris Bernard, Kristoffel Demoen (ed.), *Poetry and its contexts in eleventh-century Byzantium*, Ashgate, Farnham; Burlington (VT), 2012, pp. 38–39.

[1059] Nicephorus Chumnus, *Anecdota nova*, ediție de Jean F. Boissonade, Apud Dumont, Bibliopolam, Parisiis, 1844, pp. 91–93.

[1060] Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century”, p. 115.

[1061] Donald Nicol, *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 42.

Informațiile referitoare la Teodora sunt puține și indirecte. Părinții ei, Ioan Kantacuzino Komnenos Angelos și Irina-Eulogia Palaiologina Komnena, s-au căsătorit în jurul anului 1240. Teodora a fost primul lor copil; ea s-a căsătorit cu George Mouzalon în 1256. Educația ei timpurie a avut loc în cercurile de la curtea imperiului de Niceea. Dacă e să dăm crezare surselor care ne-au parvenit, Teodora a fost o femeie cu un caracter extrem de puternic. De pildă, atunci când soțul ei, George Mouzalon, a fost masacrat de soldații conduși de unchiul ei, Mihail Paleologul, în timpul unei slujbe de comemorare a lui Teodor al II-lea Laskaris (1258), Teodora, potrivit relatării lui George Pachymeres, a fost singura persoană prezentă care s-a apărat cu voce tare și a trebuit să fie redusă la tăcere de către Mihail pentru a nu avea același sfârșit ca soțul ei[1062].

Cercetătorii consideră că Teodora și-a continuat studiile după 1261 la Constantinopol, unde a locuit cu cel de-al doilea soț, Ioan Raoul; cei doi s-au căsătorit în 1261. Educația ei s-a bazat pe studiul retoricii, al filozofiei și al matematicii, după cum se poate observa din tipul de scrieri pe care le-a comisionat sau copiat mai târziu. Pregătirea intelectuală a Teodorei a fost foarte bună deoarece ea nu s-a rezumat doar la copierea manuscriselor folosite pentru studii sau împrumutate de la prietenii cărturari, ci le-a corectat. Ea a fost una dintre puținele femei copiste cunoscute și deținea un număr mare de manuscrise, unele copiate chiar de ea[1063].

1062 Alexander Riehle, „Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin", p. 308.

1063 Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century", p. 116.

Conform notelor bibliografice metrice, Teodora a transcris unul dintre cele mai importante exemplare ale comentariilor lui Simplicius[1064] la *Fizica* lui Aristotel și o copie a discursurilor lui Aelios Aristeides[1065]. Ambele au fost realizate în timpul

[1064] Simplicius din Cilicia (480-560) este cel mai important comentator neoplatonic al lui Aristotel și unul dintre exegeții cei mai influenți în cadrul tradiției aristotelice, alături de Alexandru din Afrodisia (200 d.Hr.). Operele lui Simplicius sunt o sursă inegalabilă pentru tradițiile intelectuale care l-au precedat: presocratică, platonică și mai ales tradiția peripatetică. El este, de asemenea, un gânditor independent, cu o agendă filosofică coerentă. Cunoscut mai ales pentru tendința de a-i armoniza pe Platon și Aristotel, l-a criticat totuși pe Aristotel în mai multe rânduri și se considera un adept loial al lui Platon. Scriind într-o epocă în care creștinismul reprezenta viziunea religioasă și politică dominantă, Simplicius a urmărit să demonstreze că rațiunea elenistică nu este doar mult mai veche, ci și mai valoroasă și mai coerentă decât tradiția creștină. Neimpresionat de acuzațiile privind presupusele contradicții dintre filosofii greci, Simplicius a proclamat în mod repetat că înțelepciunea antică rămâne de necontestat. De asemenea, este demn de remarcat faptul că, la fel ca Proclus și alți neoplatonicieni, Simplicius se prezenta ca un gânditor pentru care filosofia și teologia formau o unitate completă. Așa cum s-a observat frecvent, lucrările lui Simplicius, în ciuda perspectivei lor erudite, au o importantă dimensiune spirituală. Cf. H. J. Blumenthal, Antony C. Lloyd, *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius: Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15-16 April 1982*, Liverpool University Press, 1982; Karl Bormann, „The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius”, *The Monist* 62, 1 (1979), The Hegeler Institute, pp. 30–42; Marc-Antoine Gavray, „Confronter les Idées. Un exemple de conciliation litigieuse chez Simplicius”, *Études platoniciennes* 8 (2011), pp. 145–160.

[1065] A fost un orator și autor grec considerat a fi un model de prim rang a celei de-a doua școli sofistice, compusă din un grup de oratori celebri și influenți care au înflorit din timpul domniei lui Nero până în jurul anului 230 d.Hr. Mai mult de cincizeci dintre scrierile lui Aristeides au supraviețuit, datând din timpul domniilor lui Antoninus Pius și Marcus Aurelius. Succesul său timpuriu a fost întrerupt de o serie de boli care au durat zeci de ani și pentru care a căutat alinare în comuniunea cu zeul Asclepios. Legătura cu zeul era realizată prin interpretarea și îndeplinirea viselor care îi veneau în timp ce dormea în incinta sacră a lui Asclepios; mai târziu a consemnat această experiență într-o serie de discursuri intitulate *Povești*

domniei lui Mihail al VIII-lea Paleologul. Teodora Raoulaina s-a opus politicii bisericești a unchiului ei imperial, la fel ca mama ei, Irina-Eulogia Palaiologina, pe care ea și sora ei Ana au urmat-o în exil (1273), în fortăreața Sfântului Grigorie din Golful Nikomedeia. Aici, la îndemnul mamei ei, a scris *Viața lui Teofan și a lui Teodor Graptoi*. Nu se cunoaște durata exilului ei, dar ea s-a reîntors la Constantinopol după moartea lui Mihail al VIII-lea (1282). În 1284 a participat la Sinodul de la Atramyttion (1284), unde s-a discutat despre schisma arsenită, fără a se ajunge la un rezultat[1066]. Între 1285-1289 a restaurat mănăstirea Sfântului Andrei din Krisi, care i-a devenit loc de retragere. De asemenea, a construit în apropiere mica mănăstire Aristene, unde l-a găzduit pe patriarhul Grigorie din 1289 (când a demisionat) până la moartea sa[1067]. În anul 1285 sau în cursul celui următor, Teodora a obținut ca moaștele patriarhului Arsenie să fie transferate la mănăstirea Sfântului Andrei. În 1295, împăratul Andronic al II-lea a trimis-o ca mediator la Alexie Philanthropenos, care se răsculase în Asia Mică. Se pare că a murit în 6 decembrie 1300, ca monahie, după cum a consemnat pe un manuscris Maxim Planoudes[1068].

sacre. Cf. Charles Allison Behr, *Aelius Aristides and the sacred tales*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1968; Lee T. Pearcy, „Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides", *Transactions of the American Philological Association (1974-)* 118 (1988), [Johns Hopkins University Press, American Philological Association], pp. 377–391.

1066 Donald Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 39.

1067 Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century", p. 117.

1068 Sofia Kotzabassi, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century", p. 118.

Cele douăzeci și nouă de scrisori ale lui Grigorie către Teodora Raoulaina oferă cea mai completă imagine a prieteniei. Piatra de temelie a relației lor este erudiția ei, sau cel puțin aceasta este ceea ce patriarhul prețuiește: admiră una dintre scrisorile pe care i le adresează, iar despre alta spune că este prea scurtă. În admirația sa, îi trimite rugăciunile sale: să dobândească Paradisul, iar pe acest pământ să întreacă toate femeile din vechime în materie de logică și cunoaștere, ca Dumnezeu să îi înmulțească înțelepciunea și cunoașterea intelectuală. Prietenia lor a fost întreținută prin vizite, schimb de scrisori, cadouri și manuscrise[1069].

Putem concluziona dintr-o serie de mărturii că Teodora avea la mănăstirea sfântul Andrei o bibliotecă bine aprovizionată cu manuscrise și codici ce aveau conținut predominant profan. În plus față de cele două manuscrise deja menționate, pe care le-a copiat ea însăși, manuscrisul lui Tucidide și Comentariul lui Teofilact al Ohridei la cele patru Evanghelii pot fi legate de Teodora. În plus, aflăm din scrisorile altor cărturari că ea a deținut cărți cu lucrări ale lui Aelios Aristeides, Demostene și ale altor retori[1070].

Între Teodora și Nichifor Choumnos (1260-1327) ar fi putut exista o relație de sponsor-protejat. Nichifor a fost

[1069] Angeliki Laiou, „The correspondence of Gregorios Kyprios as a source for the history of social and political behavior in Byzantium or, on government by rhetoric", în Werner Seibt (ed.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994)* (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 241), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1996, p. 95.

[1070] Alexander Riehle, „Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin", p. 309.

elevul lui Grigorie Kyprios[1071], care a murit în 1290 și avea o relație strânsă cu Teodora. Prin urmare, este posibil să o fi cunoscut pe Teodora înainte de ascensiunea sa politică și socială care a început în 1293/94. În acești ani de început de carieră a existat o corespondență între ei, în care Nichifor îi cerea fără menajamente Teodorei să-i furnizeze cărți pentru a-și continua activitatea literară. Aceeași scrisoare arată că Teodora l-a lăudat în mod repetat pe Nichifor în public - poate un indiciu al unei promovări sistematice a unuia dintre protejații ei. Pe de altă parte, Teodora pare să fi cerut cărți și de la Nichifor, care, totuși, a regretat că nu a putut da curs cererilor, mai ales din cauza lipsei de cărți. Nichifor arată un mare respect pentru educația literară a Teodorei atunci când o încurajează să facă corecturi la manuscrisul lui Aristotel pe care i-l împrumutase[1072].

Din cercul de studenți ai lui Grigorie Kyprios ar fi putut face parte și Constantin Akropolites, căruia Teodora i-a trimis o carte de astronomie. La rândul ei, aceasta l-a rugat să corecteze un tratat de matematică pe care îl deținea[1073].

Maxim Planoudes, pe care Teodora l-a însărcinat nu numai să scrie epigramele, ci și să corecteze și să completeze manuscrisele aflate în posesia ei, se referea la ea ca la stăpâna sa (ἡ κυρία μου), ceea ce indică probabil și o relație asimetrică marcată de patronaj. Manuscrisul deja menționat al lui Tucidide, ar fi putut fi, de asemenea, un cadou din partea Teo-

[1071] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 153.

[1072] Nicephorus Chumnus, *Anecdota nova*, pp. 91–93.

[1073] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, p. 109.

dorei pentru Maxim. Acesta a adunat aproape toate lucrările scrise despre muzică într-un volum, în 1294. A lucrat asiduu pentru a copia o mare parte din ele și pentru a-și corecta propria carte despre armonie, pe care a folosit-o la predarea muzicii în școala sa. Însă, un anumit călugăr pe nume Gheorghe sau Arsenie Autoreianos, care trăia la acea vreme în mănăstirea Peribleptos, a împrumutat această lucrare a lui Planoudes și nu a mai returnat-o niciodată. Dar, deși acest autograf al lui Planoudes a dispărut, el a reușit să trezească la viață interesul contemporanilor săi pentru studiul armoniei. Teodora Raoulaina a întocmit propria copie și i-a trimis-o pentru corecturi, în timp ce George Pachymeres și Manuel Briennios au elaborat cea mai bună copie bizantină care a supraviețuit[1074]. Cu Manuel Holobolos, Teodora se înțelegea atât de bine încât după moartea celui de-al doilea soț, Ioan Raoul (1274), acesta i-a adresat o scrisoare de consolare[1075].

În 1978, Hugo Buchthal și Hans Belting au publicat un studiu important despre miniaturile manuscriselor din perioada Paleologilor, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople: An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy*[1076]. Aceștia au analizat cincisprezece manuscrise grecești de lux scrise cu mare grijă și pictate cu finețe, care au ajuns să fie denumite *Grupul* sau *Atelierul Paleologhi-*

[1074] Costas Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, pp. 77–78.

[1075] Este păstrată în Codexul *Hierosolymitanus Sancti Sepulchri (Panagiou Taphou) 276 (H)*; cea mai mare parte a acestuia a fost redactată de patriarhul Dositei al Ierusalimului (1641-1707). Cf. Sofia Kotzabassi, „Manuel Holobolos' Letter of Consolation to Theodora Raoulaina", p. 151.

[1076] Hugo Buchthal, Hans Belting, *Patronage in thirteenth-century Constantinople*.

nei, după monograma unui membru feminin al familiei imperiale care apare pe o Evanghelie păstrată la Vatican. Aceștia au împărțit manuscrisele în două subgrupuri, unul format din unsprezece copii ale Evangheliilor, ale Noului Testament și ale Lecționarului, iar celălalt din patru Psaltiri și un Apostol. S-a constatat că subgrupurile aveau ornamente și scriituri diferite, dar un stil comun de miniatură. Deși, strict vorbind, niciun manuscris nu este documentat în mod sigur, o Evanghelie conține data de 1285, scrisă peste o ștersătură. Autorii au argumentat că toate manuscrisele au fost realizate în Constantinopol, înainte de anul 1300. Hugo Buchthal și Hans Belting au propus teoria că o echipă de scribi și miniaturiști s-a reunit pentru a produce manuscrisele pe parcursul câtorva ani, la inițiativa unui singur bibliofil. Această persoană, au susținut ei, a fost Teodora Raoulaina, care le-ar fi comisionat pentru biblioteca mănăstirii restaurate de ea[1077]. Cercetătorii ulteriori au mai adăugat acestui grup și alte manuscrise: în 1982, un manuscris cu *Omiliile* sfântului Vasile cel Mare (păstrat în Biblioteca Bodleiana din Oxford)[1078]; în 1983 a mai fost adăugat un Lecționar păstrat la Vatican[1079]; în 1985 au mai fost identificate două lecționare în Biblioteca Națională a Greciei[1080].

[1077] Robert S. Nelson, John Lowden, „The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions", *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), p. 59.

[1078] Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, vol. 3.1 (Denkmäler der Buchkunst 5), Hiersemann, Stuttgart, 1982, pp. 344–345.

[1079] Kathleen Maxwell, „Another Lectionary of the «Atelier» of the Palaiologina, Vat. gr. 352", *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 47–54.

[1080] Christina Toufexi-Paschou, Anna Marava-Chatzinicolaou, *Catalogue of the illuminated Byzantine manuscripts of the National library of Greece. II. Manuscripts of*

6.4. Contribuții ale oamenilor de rând

Potrivit surselor epigrafice, cei care nu făceau parte din nobilimea bizantină nu aveau resursele financiare necesare pentru a fi donatori individuali. De aceea, în majoritatea inscripțiilor votive, patronajul apare sub forma unei sponsorizări colective. Un exemplu în acest sens este biserica Sfinților Doctori fără de Arginți din Kepoula, ctitorită în 1265. În inscripția votivă sunt menționați doisprezece ctitori, dintre care trei sunt preoți, unul este anagnost și altul notar. Donațiile acestora, care variază între un sfert de monedă de aur și una întreagă, evidențiază sărăcia în care populația bizantină trăia în timpul Paleologilor[1081].

Acest tip de inscripții care s-a păstrat enumeră micile contribuții financiare ale celor care au susținut construirea, decorarea sau renovarea lăcașurilor de cult. În afara acestui rol, menționarea numelor servea și ca mijloc de amintire peste generații a donatorilor, care erau reprezentați alături de familiile lor în tablourile votive și cereau în inscripții ca să nu fie uitați de înaintași.

Din aceste inscripții se mai poate observa și faptul că femeile participau la construirea sau renovarea bisericilor alături de soții și copiii lor. Din păcate, de cele mai multe ori ele sunt menționate sub termenul generic de „soție", văduvindu-

New Testament Texts 13th-15th century, vol. 2, Publications Bureau of the Academy of Athens, Athens, 1985, pp. 70–80.

[1081] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", p. 89.

ne astfel de posibilitatea de a le cunoaște numele. Există însă și un număr restrâns de inscripții care menționează numele femeilor alături de cel al copiilor, fără cel al tatălui, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o categorie specială de donatori, cea a văduvelor. Ele, având drept de proprietate asupra bunurilor deținute de soțul decedat, au putut să finanțeze diverse proiecte, fără a fi supuse vreunei autorități exterioare.

Potrivit inscripțiilor, văduvele erau implicate în construirea și ridicarea bisericilor atât ca donatoare individuale, cât și ca participante în proiecte colective care implicau familia restrânsă sau întregul sat. În continuare, vor fi prezentate câteva exemple. In trei biserici, avem văduve care sunt prezentate ca donatoare principale. Prima este biserica *Schimbarea la Față* din satul Pyrgi, în insula Euboia. Ea a fost ridicată în 1296 de către Kale Meledone, alături de care sunt menționați fiii ei și soțiile acestora[1082]. La fel e și cazul Mariei he Galatou, principala ctitoră a picturii din biserica Sfântul Gheorghe, localizată în satul Maratho, din insula Naxos. Sponsorizarea a fost realizată în anul 1286/6, în inscripție Maria fiind prezentată drept cap al familiei, care cuprindea două generații (cei doi fii cu soțiile lor, plus nepoții)[1083].Un alt exemplu este cel al bisericii Sfânta Treime, situată lângă Psinthos, în insula Rhodos. Potrivit inscripției care se păstrează, biserica a fost ctitorită de monahia Kataphyge, alături de copiii ei. Ea a construit biserica după decesul soțului, pentru a servi ca loc de înmormân-

[1082] Sharon E. J. Gerstel, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium*, p. 85.

[1083] Sharon Gerstel, Sophia Kalopissi-Verti, „Female Church Founders : The Agency of the Village Widow in Late Byzantium", *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 60 (2012), p. 204.

tare pentru ea și soțul ei. La moartea ei, osemintele acestuia au fost așezate alături de ale ei[1084].

Mai există exemple și de văduve care au terminat sau au împodobit bisericile începute de soții lor. Astfel de cazuri au fost identificate în Constantinopol, unde o văduvă a terminat biserica Fecioarei Pammakaristos, dar și biserica Învierii Domnului din Berroia. O altă inscripție situată la intrarea în biserica Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil din Blachiana Malevision (Creta) amintește că biserica a fost construită și pictată cu ajutorul preotului decedat Mihail Marmaras și a soției lui, Stamaria, care a continuat lucrările după moartea soțului (terminate în 1447)[1085].

Atunci când e vorba de sponsorizare colectivă, văduvele erau amintite ca lideri ai gospodăriei, împreună cu bărbații care reprezentau alte familii. Acest fapt este evident în cinci biserici din insula Creta, care arată că văduvele erau implicate în sponsorizarea colectivă. Intre familiile amintite în inscripțiile de pe pereții bisericii Sfântul Gheorghe din satul Troula e menționată și Irina Sarakenoudena, pomenită alături de copiii ei. O altă inscripție, din biserica Sfântul Gheorghe din Komerades (1313-14), amintește pe trei văduve și copiii lor: Kale Blastoudena, Ana Tzenaropole și o a treia, al cărei nume nu s-a păstrat[1086].

[1084] Anthony Luttrell, Greg O'Malley, *The Countryside Of Hospitaller Rodos 1306-1423: Original Texts And English Summaries*, Routledge, New York, 2019, pp. 64–65.

[1085] Sharon Gerstel, Sophia Kalopissi-Verti, „Female Church Founders", p. 205.

[1086] Eva Haustein-Bartsch, *Kreta: Kunst und Kultur im Mittelalter : Beiträge der Tagung am 15. Oktober 2006 in Recklinghausen*, Ikonen-Museum, 2007, p. 51.

Analizate din punct de vedere al calității artistice, aceste biserici au picturi de o calitate inferioară. Ele aparțin unui stil provincial conservator, foarte răspândit în provinciile bizantine, care e caracterizat de linearitate, simplificare, alături de ecouri ale stilurilor picturale contemporane. Și materialele folosite la ridicarea acestor lăcașuri de cult sunt modeste, reflectând posibilitățile financiare ale populației[1087].

[1087] Sophie Kalopissi-Verti, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", p. 89.

VII.
Monahismul feminin în perioada Paleologilor

Ultimul capitol al lucrării va dezbate aspecte ale vieții monahale în mănăstirile de maici din vremea Paleologilor. Un prim punct va fi dedicat creării unei imagini de ansamblu, unde se vor expune detalii privind starea monahismului de după cruciada a IV-a, situația financiară a mănăstirilor, drepturile și activitățile monahiilor și implicarea patriarhului constantinopolitan în dezvoltarea monahismului feminin. De asemenea, se va realiza și o analiză a nivelului intelectual al mănăstirilor de maici, comparativ cu cele de bărbați. Pentru o exemplificare concretă se va analiza conținutul a patru tipika redactate pentru mănăstirile feminine de la Bebaia Elpis, Lips, Anargyroi și Hristos Philanthropos.

7.1.Aspecte generale

În cadrul istoriei monahismului din Imperiul Bizantin, ctitorul a jucat un rol important. De obicei, mănăstirile se aflau în controlul a trei categorii importante: fondatorii, statul și autoritatea bisericească. Patronajul mănăstiresc a început din secolul IV, însă privilegiile aferente lui s-au dezvoltat pe parcurs, în același timp cu dezvoltarea credinței în elitele con-

ducătoare că întra în atribuțiile lor să construiască așezăminte monahale. De aceea, majoritatea acestora au fost ridicate de împărat și de rudele lui, iar altele, mai puține, de aristocrație și de clerici. Uneori se întâmpla ca ultimele două categorii să împartă privilegiile de ctitori, prin acceptarea de către nobili a protecției bisericești pentru mănăstirile ei[1088].

Fondatorii bizantini au beneficiat foarte mult de pe urma activităților de patronaj, deoarece au câștigat o reputație de pietate și sfințenie instrumentală în sporirea prestigiului și a statutului lor social. Astfel de reputații constituiau o formă de capital simbolic, oferind sponsorului un mare prestigiu social. Mihail Attaleiates, de exemplu, a fost lăudat de împăratul Nichifor al III-lea Botaneiates pentru fondarea mănăstirii Panoiktirmon[1089]. Aici, Mihail a creat o bogată bibliotecă pe care a lăsat-o mănăstirii după decesul său[1090].

În perioada Paleologilor s-a constituit un nou grup de patronaj, format din membrii nobilimii constantinopolitane, mulți dintre ei fiind mari proprietari de terenuri, oficiali la curte, învățați sau membri ai clerului. Aceștia au participat activ la renașterea din perioada Paleologilor, din postura de ctitori ai mănăstirilor și susținători ai dezvoltării artei și literaturii. Interesul acestei clase pentru patronaj a crescut odată

1088 Esra Erdoğan, „Understanding Byzantine Monastic Patronage During the Reign of Palaiologan Dynasty", *Sanat Tarihi Yıllığı* (2012), pp. 69–70.

1089 Liz James, Vassiliki Dimitropoulou (ed.), „Giving Gifts to God: Aspects of Patronage in Byzantine Art", în *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Maiden, 2010, p. 166.

1090 Nigel G. Wilson, „The Libraries of the Byzantine World", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 8, 1 (1967), p. 64.

cu slăbirea puterii imperiale și descentralizarea statului bizantin. De multe ori s-au împărtășit de privilegiile și interesele familiei imperiale fără a fi înrudite cu ea. În același timp, au devenit rude ale împăratului și între ei prin crearea de legături matrimoniale pentru creșterea puterii economice și a prestigiului social. De aceea, de multe ori, membrii acestei clase aveau câte trei sau patru nume de familie, iar în tipika pentru fondarea mănăstirilor se mândreau că erau înrudiți cu familia imperială[1091].

Patronajul asupra mănăstirilor din această perioadă se înscrie în tiparul perioadelor anterioare, familia imperială, aristocrația și clerul fiind principalii actanți. Începerea reconstruirii Constantinopolului a avut loc imediat după recucerirea lui. Principalul obiectiv a fost refacerea mănăstirilor distruse de foștii stăpâni latini. Primul ctitor a fost însuși împăratul Mihail al VIII-lea, care nu doar a participat la renovare, ci a și donat terenuri și alte bogății. Însă, din cauza vremurilor zbuciumate din timpul domniei sale, doar două, trei mănăstiri au fost construite și două restaurate[1092]. Mănăstirile Sfântul Auxentius, Georgios din Mangana și Teotokos Peribleptos au fost reconstruite de împăratul Mihail, iar Sf. Dimitrie Palaiologi Kellibara renovată tot de el[1093].

[1091] Esra Erdoğan, „Understanding Byzantine Monastic Patronage During the Reign of Palaiologan Dynasty", p. 71.

[1092] Angeliki Lymberopoulou, Rembrandt Duits, *Byzantine Art and Renaissance Europe*, Routledge, New York, 2016, p. 21.

[1093] Esra Erdoğan, „Understanding Byzantine Monastic Patronage During the Reign of Palaiologan Dynasty", p. 72.

Scriind despre comportamentul latinilor după cucerirea Constantinopolului, Niceta Choniates și Constantin Stilbes[1094] amintesc despre atitudinile barbare față de femei, ultimul acuzându-i de necinstirea celor care luaseră votul monahal. Imediat după ocuparea orașului, douăzeci de biserici și paisprezece mănăstiri au început să fie utilizate de preoți și călugări apuseni[1095]. Fiind preocupați să câștige controlul asupra tuturor bogățiilor pe care comunitățile monahale le adăposteau, în 1206 toate mânăstirile din interiorul și exteriorul orașului au fost trecute sub autoritatea ierarhiei latine. Împăratul Robert[1096], în hotărârea din 1219, a declarat că toate

[1094] S-a născut la mijlocul secolului al XII-lea, iar data morții sale nu este cunoscută. Din propriile sale scrieri reiese că a devenit diacon și magistru în Școala Patriarhală din Constantinopol. Cu puțin înainte de 1204 a fost numit episcop de Cyzic, funcție la care a trebuit să renunțe la scurt timp după cucerirea latină. Cea mai mare parte din ceea ce se știe despre Stilbes provine din propriile sale lucrări. Lucrările lui Stilbes se referă în principal la teologie, cea mai cunoscută printre cercetători fiind *Erori ale Bisericii latine*, pe care Stilbes a compilat-o în urma celei de-a patra cruciade. Lista descrie erorile occidentale, inclusiv eșecul lor de a onora sfinții străini și ura lor față de împăratul Constantin pentru crearea Noii Rome. Stilbes este cunoscut și pentru poemul său care descrie un incendiu catastrofal care a avut loc în Constantinopol, la 25 iulie 1197. Cf. David Abulafia, *The New Cambridge Medieval History: 1198-c.1300*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 345–346.

[1095] Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", p. 105.

[1096] Robert de Courtenay,, împărat latin al Constantinopolului din 1221 până în 1228. A fost atât de ineficient încât Imperiul Latin (consolidat de unchiul său, Henric de Flandra) a fost în mare parte dizolvat la sfârșitul domniei sale.

[Robert] a fost fiul mai mic al lui Petru de Courtenay (decedat la începutul anului 1219?) și al Yolandei de Flandra și Hainaut. Fiul lor cel mare, Filip de Namur, a refuzat să părăsească Franța și a renunțat la succesiune în favoarea lui Robert, un tânăr iresponsabil, care a fost încoronat la Constantinopol la 25 martie 1221.

bisericile, clericii și persoanele religioase erau scoase de sub orice jurisdicție laică. Probabil că printre cei incluși se numărau și maicile, însă nu cunoaștem nicio informație despre ele din perioada ocupației latine a Constantinopolului. Doar Teodora Palaiologina, în tipikonul pentru mănăstirea Anargyroi, a menționat că mănăstirea fusese părăsită și lăsată în ruină.

Există puține informații provenite din Imperiile de Niceea și Epir. Cartularul[1097] mănăstirii Lembiotissa[1098] amintește numele unor monahii ca Xene, Anisia, Planitissa și Marta Tracesina care au făcut donații mănăstirii și metocului pe care îl deținea. Cele mai multe informații sunt cele privind politica imperială referitoare la viața monahală. Skoutariotes elogiază susținerea mănăstirilor din Athos, Tesalonic și Attica de către împăratul Ioan al III-lea Vatzates. Și Nichifor Gregoras

Robert a fost logodit cu Eudoxia, fiica împăratului de la Niceea, Teodor I Laskaris. În 1225, succesorul lui Teodor, Ioan al III-lea Vatatzes, l-a forțat pe Robert să cedeze cea mai mare parte a teritoriilor estice ale Imperiului său latin din Asia Mică, iar în 1228 Teodor Angelos, conducător al Epirului, un oraș-stat din Asia Mică, a pus stăpânire pe Tesalonic și a fost încoronat împărat acolo. Între timp, Robert a repudiat-o pe Eudoxia și și-a luat o amantă franceză, care a fost mutilată în timpul revoltei baronilor. El a murit în timp ce fugea pentru a se refugia la papa Grigore al IX-lea. Cf. Michael Angold, „The Latin Empire of Constantinople, 1204–1261: Marriage Strategies", în Judith Herrin, Guillaume Saint-Guillain (ed.), *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean After 1204*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham; Burlington, 2011, pp. 47–88.

[1097] Este una dintre cele mai importante surse pentru istoria, economia, societatea, geografia și prosopografia regiunii Smirna în Evul Mediu. Acesta conține peste 180 de documente datate din secolele XII-XIV; cu toate acestea, nucleul materialului provine din secolul al XIII-lea.

[1098] Koji Murata, „Cartulary and Archive of the Lembiotissa Monastery near Smyrna: Some Preliminary Remarks", *Journal of Western Medieval History* 38 (2016), pp. 37–66.

amintește despre ctitoriile imperiale ale lui Vatzates și Irinei Lascarina în zona Magneziei, Prousa și Niceea. Una dintre acestea a fost o mănăstire de maici, Sfântul Antonie, localizată în Niceea.

Din zona Epirului avem mult mai multe informații datorită unui caz judecat de Ioan Apokaukos și care privea mănăstirea Vlachernitissa din Arta. Inițial, ea fusese mănăstire de călugări, însă aceștia au abandonat-o și de aceea a fost transformată în mănăstire de maici. Ea era destinată pentru găzduirea monahiilor care fugeau din Constantinopol și din alte zone ocupate de latini. Mitropolitul Ioan Apokaukos i-a certat aspru pe aceia care credeau că mântuirea putea fi obținută doar prin rugăciunile monahilor, cele ale maicilor fiind socotite fără de valoare. El deplângea situația acestora, spunând că, în timp ce mănăstiri de călugări au fost ridicate în multe locuri...mănăstirile de maici erau rare sau inexistente, astfel că maicile locuiau în curțile bisericilor, în barăci dărăpănate în care exista loc doar pentru paturi rupte[1099].

Situația deplorabilă descrisă de mitropolitul Ioan Apokaukos s-a schimbat odată cu recucerirea Constantinopolului de către Mihail al VIII-lea. În secolele XIII-XIV, monahismul feminin s-a bucurat de o perioadă înfloritoare. Canoanele și legislația stipulau ca toate mănăstirile să fie puse sub autoritatea episcopului zonei în care se aflau sau a patriarhului, dacă erau situate în Constantinopol. De aceea, multe dintre mănăstirile de maici erau stavropighii sau imperiale, pentru

[1099] Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", p. 107.

a se bucura de o poziție privilegiată. Această tendință poate fi observată prin analizarea documentelor de fondare a mănăstirilor, ale căror ctitori declarau puternic independența ctitoriilor ridicate de ei. Teodora Synadena este extrem de dură când afirmă neatârnarea mănăstirii ei, Bebaia Elpis: „chiar și cel mai sfânt patriarh al vremii trebuie să ia doar ceea ce i se poruncește prin sfintele canoane și să fie mulțumit cu ele și să își țină hotărât mâinile de la celelalte, adică de la tot ce nu duce la edificarea și susținerea [mănăstirii], ci la ruinarea și distrugerea ei[1100]".

Se pare că atitudinea Teodorei față de patriarh era bine întemeiată căci Gregoras nu îl descrie în lumini favorabile pe patriarhul din vremea ei, Nifon. Istoricul l-a denunțat pentru lipsa educației și iubirea exagerată de bani și spiritul de afaceri. Și din documentele oficiale se observă că Nifon redirecționa fonduri financiare de la mitropolii și episcopii către patriarhie. Gregoras e extrem de critic cu hotărârea patriarhului de a folosi veniturile a două mănăstiri de maici, tou Pertze și Krataiou, sub pretextul că le va utiliza pentru renovări și îngrijirea clădirilor. Mai mult, obișnuia să locuiască aici perioade lungi de timp, totul pe cheltuiala viețuitoarelor[1101].

Intervenția patriarhului era însă crucială atunci când era vorba de confirmarea statutului unei mănăstiri, mai ales când erau implicate drepturile ctitorului. De exemplu, patriarhul Ioan Kalekas a recunoscut drepturile maicii Agatoniki asu-

---

1100 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1528.

1101 Nicephorus Gregoras, *Rhomäische Geschichte*, vol. I, pp. 198–199.

pra mănăstirii Kryoneritisses, care fusese ridicată de unchiul ei pentru ea și mama ei, Anastasia (care era maică). Ultima dorință a unchiului ei, călugărit și el sub numele de Teodosie, a fost ca mănăstirea să rămână sub stăpânirea celor două. Însă, un anumit Gheorghe Kounales a falsificat un testament care spunea că mănăstirea îi aparținea lui Nichifor Choumnos. Maica Agatonike a apărut înaintea curții după decesul lui Nichifor și detronarea lui Andronic al II-lea pentru a primi o decizie favorabilă, ceea ce s-a și întâmplat.

Intervenția patriarhului era necesară și atunci când o mănăstire de maici era transformată în una pentru monahi. Un caz sensibil a fost în anul 1341. Maroules, un *domestikos*[1102], a construit o biserică în cinstea Maicii Domnului pe locul alteia închinate sfintelor Minodora, Nimfodora și Metrodora. El dorea să ctitorească o mănăstire de maici pentru soția și fiicele lui. După câțiva ani de la moartea acestuia, Ioan Synadenos, fiul lui, a plănuit să transforme mănăstirea în una de călugări, cu asistența mamei lui[1103]. Împreună au prezentat chiar

[1102] A fost o funcție civilă, bisericească și militară în Imperiul Roman târziu și în Imperiul Bizantin. În perioada comnenă, *megas domestikos* comanda uneori întreaga armată terestră din Orient sau din Occident, dar în perioada Paleologilor, a existat un singur titular al funcției, care a ajuns să fie unul dintre cei mai înalți curteni, clasându-se direct după cea de Caesar (titlu purtat de nobili influenți; din secolul XIV a început să fie acordat conducătorilor din Balcani). În context ecleziastic, un domestikos era șeful unui grup asociat cu ritualul bisericesc, în special cu referire la cântăreții din cor. Erau dirijorii corului, conducând cântarea și aclamațiile către împărat și patriarh. Cf. Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium*, vol. I, pp. 646–647.

[1103] Nevra Necipoglu, „The Social Topography of Late Byzantine Constantinople: Evidence from the Patriarchal Register”, *Journal of Turkish Studies* 36 (2010), p. 139.

și documente false, după cum s-a dovedit prin mărturia mai târzie a ieromonahului Teodoret. Abia după decesul lui Ioan Synadenos, mama lui a recunoscut adevărul. Atunci când cazul a fost adus înaintea sinodului patriarhal, problema principală era stabilirea faptului că mănăstirea fusese construită pentru femei. În acest sens s-au adus mai multe argumente: a fost aleasă o stareță, care a trăit în acea mănăstire timp de mulți ani; Synadenos a ridicat în apropierea mănăstirii o casă de retragere și o capelă pentru mama sa, ceea ce însemna că ea locuise până atunci în mănăstire ca maică; cea mai importantă dovadă a fost că în trapeză au fost pictate sfinte femei, pe care mai apoi Ioan le-a înlocuit cu sfinți. Patriarhul Ioan Kalekas a declarat că Părinții interziceau transformarea mănăstirilor de maici în unele de călugări și a dat câștig de cauză maicilor care prezentaseră cazul[1104].

De asemenea, patriarhii erau implicați în susținerea financiară a mănăstirilor fie direct, prin donații, fie indirect, prin deciziile care le apărau interesele. De multe ori, atunci când cei care asigurau suportul financiar al mănăstirilor erau patronii laici, aceștia nu își îndeplineau îndatoririle. Mănăstirea tes Panagiotisses oferă un bun exemplu în acest sens. După moartea ctitorelor Maria Palaiologina și a Martei, fiica acesteia, ginerele ei, Isaac Palaiologos Asanes, a devenit noul protector al mănăstirii. Contrar îndrumărilor Mariei, el a primit mult mai multe viețuitoare decât putea mănăstirea susține și a angajat mai mulți laici deoarece astfel câștiga bani și pentru el

[1104] Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", pp. 109–110.

din veniturile aduse de adelphata[1105]. Mănăstirile de călugărițe par să fi fost mai periclitate de sărăcie, deoarece patriarhi precum Isidor I au făcut o mențiune specială despre ele. În testamentul său, Isidor a împărțit proviziile de vin și cereale existente în Marea Biserică în trei părți: o parte pentru cler, o a doua pentru monahii săraci și o a treia pentru ajutoarele sale (călugări și laici)[1106].

Cele mai multe cazuri judecate de sinodul patriarhal aveau de-a face cu renovarea sau rectitorirea mănăstirilor. În cazuri precum ale maicii Maroulina (menționată într-un capitol anterior) și al Eleodorei Tarchaneiotissa, sinodul a confirmat dreptul acestora de a administra mănăstirile de maici, cu promisiunea de a le îmbunătăți situația financiară[1107]. O altă maică, Marta Syriana, a reușit nu doar să dobândească administrarea mănăstirii Pausolype, ci și dreptul de proprietate asupra ei[1108].

Maica Teodula Tzouroulena a restaurat o biserică din Constantinopol folosindu-se de proprii ei bani. După finalizarea lucrărilor, maica a lipsit câțiva ani din oraș. În 1400, a înaintat o plângere sinodului împotriva unui anumit Ka-

1105 Carolina Cupane et al. (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*, vol. 2 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, pp. 63–65.

1106 Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", p. 111.

1107 Venance Grumel (ed.), *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, Istanbul, 1932, pp. 319, 347.

1108 Venance Grumel, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. II, Institut français d'études byzantines, Istanbul, 1947, p. 435.

ballarios Kontostephanos care, în absența ei, a plantat o vie în curtea bisericii. Patriarhul a decis ca via să fie distrusă și a confirmat Teodoulei dreptul de administrare a bisericii în timpul vieții ei[1109].

După cum am observat din cele prezentate, maicile, în ciuda renunțării la lume, dețineau terenuri și alte proprietăți, bucurându-se de un statut special față de femeile bizantine obișnuite. Chiar legislația bizantină prevedea ca în nicio circumstanță o maică să nu piardă controlul asupra proprietăților deținute. În continuare vom oferi câteva exemple de monahii care au deținut diverse proprietăți, mobile și imobile. Maica Marina deținea o casă în Constantinopol, drepturile ei fiind exercitate de cumnatul Georgios Phoster. În 1359, ea a fost implicată într-un conflict cu Georgios din cauza faptului că acesta a schimbat casa pe o podgorie, primită de el ca zestre de la soție. Sinodul i-a redat Marinei dreptul de proprietate asupra casei[1110].

În 1359, maica Aspietina era proprietara unei vii care a fost vândută cu 120 de hyperpyra[1111]. Bryennissa a devenit maică la sfârșitul vieții și a donat jumătate din posesii mănăs-

---

[1109] Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: A Study of Political Attitudes in the Late Palaiologan Period, 1370-1460*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, p. 255.

[1110] Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, p. 179.

[1111] Carolina Cupane et al. (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350-1363*, vol. 3 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001, p. 233.

tirii unde fusese tunsă[1112]. Maica Hypomone Chrysokephalina Kaukanina deținea jumătate dintr-un magazin de parfumuri și uleiuri situat în Constantinopol. În 1400, magazinul a fost vândut și ea a primit o treime din preț[1113].

Markos Palaiologos Iagaris avea o grădină în cartierul Kynegos, în apropiere de colțul de nord-vest al orașului și de Palatul Blacherne. În apropiere se aflau casele aparținând unui anume Maurommates (care era absent din oraș) și o zonă plantată cu copaci și viță de vie. Cumnata sa, maica Petraleiphina, a demolat casele și dezrădăcinase plantele de viță-de-vie, lăsând terenul în paragină. În așteptarea întoarcerii proprietarului, Iagaris a curățat terenul, a îndepărtat pietrele și l-a însămânțat. Un document patriarhal din 1401 confirma dreptul lui Iagaris de a folosi pământul în timpul absenței lui Maurommates[1114].

Alte posesiuni ale maicilor includeau și sfinte icoane, de pe urma cărora se putea face mult profit, fie de pe urma icoanei, fie a pământului unde era biserica ce o găzduia[1115]. Un astfel de exemplu este maica Marinia Eufrosina, care a primit pentru o perioadă jumătate din veniturile câștigate ca urmare a evlaviei oamenilor la icoana Hodigitria. Însă, a fost depri-

[1112] Carolina Cupane et al. (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil*, vol. 3, p. 247.

[1113] Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, p. 180.

[1114] Alice-Mary Talbot, „Agricultural properties in Palaiologan Constantinople", în Albrecht Berger et al. (ed.), *Koinotaton Doron: Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461)*, Walter de Gruyter, Berlin, 2016, p. 191.

[1115] Ekaterini Mitsiou, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.", p. 168.

vată mai târziu de drepturi de către mitropolitul de Palaiai Patrai (1316)[1116].

În viața socială a Imperiului Bizantin, participarea în activități caritabile era acceptată pretutindeni, iar fondarea de mănăstiri constituia pentru femei principala modalitate de implicare în acest tip de activități. Primele femei din familia imperială care s-au ocupat de ctitorii au fost soția împăratului, fiicele și alte rude apropiate. Teodora Palaiologina, soția lui Mihail, dorea ca prin ctitorii să creeze un adăpost pentru ea și urmașii ei. De aceea, pentru a păstra independența și donațiile făcute celor două mănăstiri ctitorite, Lips și Anargyroi, le-a declarat independente și auto-conduse[1117].

Fiica ilegitimă a lui Mihail al VIII-lea, Maria Palaiologina, a fondat mănăstirea Theotokos Panagiotissa Mouchliotissa, aproximativ în anul 1282. În 1265, Maria a fost trimisă ca mireasă hanului mongol Hulagu[1118], însă acesta a murit îna-

---

[1116] Herbert Hunger et al. (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, vol. 1 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981, pp. 274–275.

[1117] Elif Demirtiken, „Changing Profiles of Monastic Founders in Constantinople, From the Komnenoi to the Palaiologoi: The Case of the Theotokos Pammakaristos Monastery in Context”, în Matthew Kinloch, Alex MacFarlane (ed.), *Trends and Turning Points: Constructing the Late Antique and Byzantine World* (Medieval Mediterranean 117), Brill, Leiden. Boston, 2019, p. 281.

[1118] S-a născut în 1217 și a murit la 8 februarie 1265. A fost conducătorul mongol în Iran care a fondat dinastia Il-Khanid și, ca parte a programului mongol de supunere a lumii islamice, a cucerit și a jefuit Bagdadul. Unii istorici consideră că a fost cel care a distrus mai mult decât oricine altcineva cultura iraniană medievală. Hulagu, un nepot al lui Genghis Khan, a fost desemnat de fratele său Mangu Khan, al patrulea mare khan al mongolilor, să extindă puterea mongolă în zone-

inte de sosirea prințesei bizantine, astfel că ea a fost căsătorită cu fiul lui, Abaqa[1119]. În 1282, acesta a murit și Maria nu a mai dorit să se recăsătorească, astfel că a ales să se retragă la mănăstirea ctitorită de ea. Ea a mai făcut o donație mănăstirii Chora și datorită acestui gest, a fost pictată în scena Deisis[1120].

Două nepoate ale împăratului Mihail, Teodora Raoulaina și Teodora Synadena, s-au remarcat prin activitățile întreprinse. Prima, despre ale cărei realizări am discutat în capitolele anterioare, a restaurat mănăstirile Sfântul Andrei din Krisi și Aristine și se pare că ar fi fondat i biblioteca atașată primei mănăstiri. La rândul ei, Teodora Synadena a fondat mănăstirea Bebaia Elpis[1121]. Alte rude ale lui Mihail și-au adus și ele

le islamice. Hulagu a distrus fortăreața Asasinilor (o sectă islamică militantă) în 1256 la Alamut, în nordul Iranului central. Apoi a învins armata califului și l-a capturat și executat pe al-Mustaʿṣim, ultimul dintre califii abasizi, iar în 1258 a cucerit și a distrus în mare parte Bagdadul. A capturat Siria, dar a fost înfrânt în mod decisiv de o armată egipteană în 1260. Apoi s-a întors în Iran, stabilindu-se în provincia Azerbaidjan. Cf. René Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, Rutgers University Press, 1970, pp. 358, 588.

1119 A fost al doilea conducător mongol al Ilkhanatului. Este fiul lui Hulagu Khan și al doamnei Yesünčin. A domnit între 1265 și 1282, fiind succedat de fratele său Ahmed Tekuder. O mare parte din domnia lui Abaqa a fost măcinată de războaiele civile din Imperiul Mongol, cum ar fi cele dintre Ilkhanat și khanatul nordic al Hoardei de Aur. Abaqa s-a angajat, de asemenea, în tentative nereușite de invazie militară a Siriei, inclusiv în cea de-a doua bătălie de la Homs. Timothy May (ed.), *The Mongol Empire: A Historical Encyclopedia*, vol. I, Abc-Clio, Santa Barbara, 2017, pp. 124–126.. Cf.

1120 Vasileios Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 199.

1121 Elif Demirtiken, „Changing Profiles of Monastic Founders in Constantinople, From the Komnenoi to the Palaiologoi: The Case of the Theotokos Pammakaristos Monastery in Context", p. 282.

contribuția. Sora lui, Maria-Marta Palaiologina a renovat mănăstirea Kyra Marta, care se afla lângă Biserica Sfinților Apostoli[1122]. Se pare că în mănăstire erau păstrate moaștele mai multor sfinți. Verișoara împăratului, Eugenia Comnena Palaiologina, a construit o mănăstire care a primit numele ei. O altă aristocrată, Ana Comnena Raoulaina Strategopoulina, a ctitorit mănăstirea Krataios unde s-a și retras după moartea soțului ei, luând la călugărie numele de Antonia[1123].

Este de remarcat că în perioada secolelor XII-XIV avem doar două noi Vieți de sfinte redactate și care apar în Sinaxarul constantinopolitan, iar în secolul XV niciuna. Alice-Mary Talbot oferă o posibilă explicație prin faptul că ele nu au putut atinge sfințenia fiindcă maicile trăiau mereu în mănăstiri cenobitice și nu erau încurajate să îmbrățișeze un stil de viață auster, precum făceau monahii bărbați. Majoritatea celor canonizați au fost tocmai monahi care au îmbrățișat stilul de viață eremitic și s-au remarcat prin asceza extremă[1124]. Însă, lipsa prezenței unei Vieți redactate nu înseamnă că la nivel local nu ar fi putut exista sfinte cinstite de către comunități. De asemenea, e posibil să fi existat manuscrise care nu au ajuns până la noi[1125].

1122 Donald Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460 : a genealogical and prosopographical study* (Dumbarton Oaks Studies 11), Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies Trustees for Harvard Univ., Washington D.C., 1968, p. 30.

1123 Esra Erdoğan, „Understanding Byzantine Monastic Patronage During the Reign of Palaiologan Dynasty", p. 76.

1124 Alice-Mary Talbot, „A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women", p. 17.

1125 Alice-Mary Talbot, *Holy women of Byzantium*, p. xi.

7.2.Viața intelectuală

Este un fapt cunoscut că mănăstirile de bărbați au fost centre ale vieții intelectuale în timpul ultimei dinastii bizantine, dar și în secolele anterioare. Mănăstirea Chora avea o bibliotecă bine aprovizionată unde au lucrat oameni de cultură ca Maxim Planudes, Teodor Metochites sau Nichifor Gregoras. Însă, în ceea ce privește existența unor mănăstiri analoage pentru monahismul feminin, există extrem de puține dovezi. Câteva manuscrise care au ajuns până la noi pot fi asociate cu vreo maică sau cu o mănăstire feminină. Un alt punct slab este că tipika pentru aceste mănăstiri nu conțin informații despre eventuale cărți sau biblioteci pe care mănăstirile le-ar fi putut deține. Însă, o citire atentă a acestor tipuri de documente ne poate descoperi câteva informații privind nivelul și interesele intelectuale ale maicilor bizantine, dar și faptul că cele mai pregătite din acest punct de vedere erau stărețele.

Din punct de vedere intelectual, cea mai lăudată și cunoscută stareță a fost Teodora Raoulaina, a cărei activitate am analizat-o în paginile anterioare. Ea nu a fost doar o intelectuală, o colectoare de cărți și susținătoare a artelor, ci a fost de asemenea scrib și hagiograf. Un poem introductiv din codexul Vat. Gr. 1899, care conține *Cuvântările lui Aelius Aristides*[1126], o identifică pe Teodora ca scrib al manuscrisului, pe care l-a copiat înainte de 1280 și de intrarea ei în mănăstire.

[1126] Aelius Aristides, *Orations*, vol. I, trad. Michael Trapp, Harvard University Press, Cambridge, 2017; Aelius Aristides, *Orations*, vol. II, trad. Michael Trapp, Harvard University Press, Cambridge, 2021.

Versurile sugerează că acesta nu a fost singurul copiat, ci au mai existat și altele[1127].

Colecția Scorialensis ne oferă o imagine a vieții intelectuale a unei mănăstiri bizantine. Este posibil ca acest codex să fi aparținut Irinei-Evloghia ori anturajului ei antipalamit, sau cel puțin comunității ei monahale. *Codexul Scorialensis* ***Φ*** *III-11*, care conține corespondența prințesei și stareței Irina-Evloghia, mai cuprinde și o colecție de extrase medicale, dintre care cinci secțiuni sunt dedicate problemelor astrologice, cosmografice și astronomice, alături de extrase și sentințe de natură teologică, exegetică, filosofică și morală din surse patristice, scripturistice și clasice[1128]. După cum am văzut din prezentarea conținutului scrisorilor, acestea dezvăluie o stareță care căuta cărți, avea o bibliotecă vastă de lucrări duhovnicești și laice și era interesată de filosofie. Lucrările medicale și cosmografice incluse în codex arată ce fel de cunoștințe științifice erau accesibile, sau poate chiar necesare pentru ea și mănăstirea ei. De exemplu, încurajările făcute de primul îndrumător duhovnicesc al Irinei, Teolipt, de a avea grijă de călugărițele bolnave și muribunde[1129], poate explica includerea unor astfel de materiale medicale în codexul Scorialensis[1130].

1127 Fevronia Nousia, „Theodora Raoulaina`s Autograph Codex Vat. gr. 1899 and Aelius Aristides", p. 339.

1128 Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", p. 30.

1129 Theoleptos of Philadelphia, „Letter II", p. 67.

1130 Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", p. 31.

Accentul medical al codexului Irinei este unul practic, punând în evidență diagnosticul și remediile, un tip de cunoștințe mai ușor de folosit de o comunitate monahală. Tratatele mai teoretice, de exemplu lucrarea lui Galen despre disecția mușchilor și a nervilor[1131], nu sunt incluse în colecția prințesei. Este însă prezent un capitol intitulat *Divinația greșită*, unde se arată clar că astrologia în scopuri divinatorii este greșită, dar utilizarea ei medicală poate fi justificată. În perioada în care a fost compilat codexul Scorialensis, existau curente puternice în favoarea astrologiei, în special în scopuri medicale[1132]. Urmează tratatul cosmografic, care susține că Pământul este oval, situat în centrul lumii și că nu se sprijină pe nimic. Nu sunt incluse niciun fel de citate scripturistice sau patristice. Mai mult, capitolul *Despre cei care consideră că pământul este susținut de ape*, discută despre măsura egală a elementelor din cosmos, în special a pământului și a apelor. Această secțiune era, probabil, o critică la adresa lui Thales[1133], care susținea că pământul se odihnea pe ape:

[1131] „On the anatomy of muscles for beginners by Galen of Pergamon", *The Anatomical Record* 145 (aprilie 1963), trad. C. M. Goss, pp. 477–501; „On anatomy of nerves by Galen of Pergamon", *American Journal of Anatomy* 118, 2 (1966), trad. Charles Mayo Goss, pp. 327–335.

[1132] Maria Papathanassiou, „Iatromathematica (medical astrology) in late antiquity and the Byzantine period", *Medicina nei secoli* 11 (1999), pp. 357–376.

[1133] Thales, despre care se spune că a fost primul filozof grec, a trăit în Milet la începutul secolelor al VII-lea și al VI-lea î.Hr. Tatăl său a fost Examyes din Caria, iar mama sa, Cleobuline era faimoasă pentru previziunile ei. Oarecum derutante sunt atât mândria grecilor față de înțelepciunea lui Thales, cât și extraordinara sărăcie a enunțurilor sale filosofice păstrate. Motivul pentru aceasta este faptul că filosoful nu a scris. Cugetările filosofice ale lui Thales sunt păstrate datorită lui Aristotel și a referințelor sale la tradiția din care făcea parte Thales. Cea mai lungă

> „Thales... susținea că apa este principiul (de aceea el afirma că și pământul stă pe apă), creându-și această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor ființelor este umedă și că însuși caldul se naște din umed și trăiește prin umezeală (iar originea nașterii este începutul, principiul a toate cele). Thales și-a format deci respectiva concepție din această pricină, dar și fiindcă toate semințele au o natură umedă, iar apa este principiul naturii pentru făpturile umede”[1134].

Textul se încheie cu o scurtă secțiune meteorologică despre nori și tunete, care se bazează pe lucrarea lui Aristotel, *Meteorologica*[1135], sursa obișnuită a meteorologiei bizantine[1136]. Urmează alte texte medicale și două extrase din *Epitome Physica*[1137] a lui Nichifor Blemmydes. Primul fragment este un răspuns la Psalmul 8 și oferă noțiuni elementare de astronomie, cum ar fi mișcarea cerului, poziția relativă și mărimea corpurilor luminoase și eclipsele. Al doilea fragment are în ve-

mențiune poate fi găsită în *Metafizica*. Cf. Patricia F. O'Grady, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Routledge, New York, 2017, pp. 1–8; Georg Wöhrle (ed.), *The Milesians: Thales* (Traditio Praesocratica i), trad. Richard McKirahan, De Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

[1134] Aristotel, *Metafizica*, p. 64

[1135] Aristotle, *Meteorologica* (Loeb Classical Library 397), trad. Jeffrey Henderson, Harvard University Press, Cambridge, 1952.

[1136] Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies”, p. 38.

[1137] Nikephoros Blemmydes, *Epitome physica. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung*, ediție de Stefano Valente, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2021.

dere eternitatea lumii, ceea ce duce la îndepărtarea de lucrarea lui Blemmydes și oferă în schimb o descriere a diferitelor niveluri ale cerurilor, în special cu referire la referatul biblic al creației din Facere 1, Aristotel (eter, aer) și la cele trei ceruri ale lui Pavel (II Cor. 12.2)[1138].

Faptul că Irina-Evloghia avea o minte erudită este evident nu doar din laudele pe care i le-au adus unii dintre contemporanii ei, ci și din conținutul culegerii ei. Cu toate acestea, textele științifice incluse în această colecție arată că învățătura laică nu era urmărită doar datorită valorii ei, ci avea un scop strict practic: pasajele medicale sunt cele utile pentru vindecări; medicina astrologică este redusă la minimum, iar utilizarea ei este justificată într-o diatribă împotriva divinației; cunoștințele cosmografice sunt elementare, fiind considerate aici un fundal nu doar pentru medicină, ci și pentru Scripturi[1139].

Alte manuscrise au fost găsite într-o serie de mănăstiri feminine. De exemplu, un manuscris ilustrat care a fost realizat pentru o stareță este tipikonul Teodorei Synadena. Manuscrisul a fost destinat mănăstirii Bebaia Elpis, el conținând o serie de portrete ale membrilor familiei donatoarei și ale monahiilor. Din perioada de început a domniei Paleologilor s-a păstrat Codex Sinait. gr. 61, care a fost comandat în 1274, de monahia Teotima. Portretul de donatoroare se găsește în folio 256v. Această psaltire cu ornamente și miniaturi elaborate indică faptul că monahia Teotima ar fi putut avea un

1138 Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", p. 39.

1139 Anne-Laurence Caudano, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", p. 40.

trecut aristocratic, deoarece comandarea unui astfel de codex somptuos era o operă costisitoare. De asemenea, mai avem și un volum panegiric comandat de maica Eirenarchia în 1360, pentru odihna fiului ei, monahul Teodul[1140]. O altă lucrare care a fost asociată cu maicile este o *Tetraevanghelie* (codexul Stavroniketa 56) care a aparținut maicii Eufrosina Pegene, fiind datată în 1399[1141].

O monahie învățată a fost Thomais, stareță la Constantinopol, la sfârșitul sec. XIV și începutul celui următor. Orfană, ea a fost crescută de mama lui Nicolae Cabasila și și-a primit educația timpurie în capitală. Ulterior, cele două femei s-au mutat la mănăstirea Sfintei Teodora din Tesalonic, unde Thomais a studiat cu imnografa Palaiologina și a fost instruită „în virtute și literatură”. Gheorghe Sphrantzes povestește că, atunci când Thomais s-a întors în capitală, vestea despre cunoștințele ei biblice a ajuns atât la împărat, cât și la patriarh. Maestra lui Thomais, Palaiologina, este singura maică din perioada bizantină târzie care este cunoscută să fi compus poezie religioasă[1142]. Sphrantzes ne spune că ea a scris canoane sfântului Dumitru, Sfintei Teodora și altor sfinți la mănăstirea ei din Tesalonic. Nu este însă consemnat, dacă ea a pus

1140 Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium”, p. 612.

1141 Chrēstos G. Patrinelēs et al., *Stavronikita Monastery: History, Icons, Embroideries*, National Bank of Greece, Athens, 1974, p. 30.

1142 Maria Mavroudi, „Learned Women of Byzantium and the Surviving Record”, în Dennis Sullivan et al. (ed.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Brill, Leiden, 2011, p. 78.

aceste versuri pe muzică, după cum a făcut cunoscuta Casia[1143] în secolul IX[1144].

Stareţele mănăstirilor bizantine care şi-au redactat propriile tipika, aveau cel puţin o pregătire intelectuală de bază. La fel şi maicile care aveau însărcinări oficiale în cadrul comunităţilor, cum erau cele care cântau la strană, maica intendent de la Bebaia Elpis sau ecclesiarchissa, care trebuia să cunoască bine tipicul şi muzica psaltică pentru a le putea conduce pe maicile din cor. Teodora Synadena le-a sfătuit pe maicile care ştiau să citească, să îşi petreacă timpul din chilie lecturând, iar cele care nu cunoşteau literele, să se roage sau să recite psalmi. De obicei, ultimele învăţau psalmii pe de rost participând la slujbele religioase, iar învăţătura spirituală o primeau prin intermediul lecturilor din timpul meselor[1145].

Mănăstirile bizantine, cel puţin cele care au fost fundaţii aristocratice, perpetuau distincţiile sociale din lumea exterioară. Monahiile erau împărţite în maici „de cor" (ekklesiastikaia) şi maici „lucrătoare" (diakonikai). Primele proveneau dintr-un mediu aristocratic şi continuau să se bucure de stilul lor de viaţă privilegiat; ele erau dedicate unei vieţi de rugăciune, psalmodie şi contemplaţie, iar pentru a se achita de

1143 Spyros P. Panagopoulos, „Kassia", pp. 115–128; Ilse Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia.*; Kurt Sherry, *Kassia the nun in context*; Kosta Simic, „Kassia`s hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works"; Antonia Tripolitis, *Kassia*.

1144 Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", p. 607.

1145 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1515.

aceste îndatoriri trebuiau să fi atins un anumit grad de educație înainte de a lua vălul. Călugărițele „muncitoare”, în schimb, erau angajate în principal la muncă manuală. Într-o mănăstire, aceste călugărițe analfabete trebuiau să primească instruire de la surorile lor mai privilegiate, dar majoritatea mănăstirilor au refuzat să își asume vreo responsabilitate pentru educația membrilor lor sau a fetelor din afară, cu excepția cazului în care nu se pregăteau pentru viitoarea lor viață de monahii[1146].

Neilos Damilas, ctitorul unei mănăstiri de maici din insula Creta, a pus un accent deosebit pe beneficiile lecturii în tipikonul pe care l-a redactat. El le-a recomandat maicilor să citească în fiecare noapte, „căci rugăciunea și lectura sunt precum doi ochi; și sfântul Isaac de Ninive așează cititul înaintea psalmodierii[1147]”. Neilos a creat și o bibliotecă a mănăstirii și le-a interzis maicilor să împrumute în afara așezării vreo carte. El a stabilit, de asemenea, o regulă conform căreia, dacă o monahie aducea cu ea o carte ca proprietate personală, volumul, la moartea ei, devenea proprietatea mănăstirii, în loc să fie returnat familiei sale[1148].

[1146] Claudia Rapp, „Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience”, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), p. 316.

[1147] John Philip Thomas et al. (ed.), „Neilos Damilas: Testament and Typikon of Neilos Damilas for the Convent of the Mother of God Pantanassa at Baionaia on Crete”, în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 1475.

[1148] John Philip Thomas et al. (ed.), „Neilos Damilas: Testament and Typikon of Neilos Damilas for the Convent of the Mother of God Pantanassa at Baionaia on Crete”, p. 1464.

Aceasta este una dintre puținele biblioteci de la o mănăstire de femei de a cărei existență știm sigur. Pe baza însemnărilor din câteva manuscrise care s-au păstrat, putem presupune că mai existau și altele. Printre cele mai interesante manuscrise se numără *Pantokrator 6* , un volum de pergament cu 319 file care conține omilii, encomioane și vieți de sfinți, potrivite pentru a fi citite în zilele de sărbătoare din timpul anului liturgic. Cartea a fost donată mănăstirii de maici Soter Krataios în secolul al XIV-lea de către fondatoarea acesteia, Ana Comnena Raoulaina Strategopoulina, care a luat numele monahal de Antonia. Incluși printre autorii din volum sunt sfinții Ioan Hrisostom, Grigorie de Nyssa, Andrei din Creta și Ioan Damaschinul, precum și scriitori bizantini târzii ca Nichifor Blemmydes, Grigorie din Cipru și Nichifor Choumnos. O. notă a scribului de pe fol. 3V îl informează pe cititor că Ana a donat alte cărți și obiecte sfinte la mănăstire. Ea le ruga pe maici să trateze cărțile cu evlavie și grijă[1149].

Modelele de sfințenie pe care maicile le urmau erau atât masculine, cât și feminine. În colecția *Vieților Sfinților*, comisionată de Ana Comnena Raoulaina Strategopoulina, erau incluse viețile a doisprezece sfinți și doar a două sfinte. Însă, există mărturii că maicile aveau o anumită predilecție pentru lecturarea vieților sfintelor femei. În tipikonul mănăstirii Bebaia Elpis se precizează ca maicile să ia drept exemple pe sfintele femei, a căror purtare eroică este lăudată și dată ca model. O colecție de cincisprezece vieți a unor sfinte, păstrate într-un

1149 Alice-Mary Talbot, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", p. 609.

manuscris din secolul XIV și care a fost creată special pentru o mănăstire de maici[1150]., cuprinde, printre alte, viețile sfintelor Macrina, Teodora din Tesalonic[1151], împărăteasa Teofano și Irina de Chrysobalanton.

În privința comisionării de artă religioasă, în ciuda faptului că, cel mai probabil maicile aveau în grijă arhitectura religioasă și comisionau majoritatea icoanelor, obiectelor liturgice și a manuscriselor, nu ni s-au păstrat dovezi în acest sens. Există doar extrem de puține informații privind broderitul și caligrafia[1152].

1150 Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, p. 90.

1151 Viața Teodorei de Tesalonic (812-892), databilă nu mult timp după moartea sfintei, relatează povestea unei femei care, după ce a fost victima raidurilor arabe de pe insula Egina, a emigrat la Tesalonic împreună cu familia sa. După ce a rămas văduvă, Teodora, împreună cu fiica ei Theopiste, s-a alăturat mănăstirii Sfântului Ștefan și a rămas o simplă maică până la sfârșitul vieții. În cea mai mare parte, vita ei, realizată de preotul local Grigore, se desfășoară ca un schimb de dialoguri între personajele dramatice. Este cea mai lungă biografie scrisă vreodată pentru o femeie sfântă din Bizanț și o relatare cu mai multe straturi care înglobează atât o scurtă biografie a lui Antonie, arhiepiscop de Tesalonic și Mărturisitor, cât și un discurs anti-iconoclast rostit de acesta și adresat lui Leon al V-lea Armeanul. Grija deosebită pe care scriitorul a avut-o pentru a oferi indicații cronologice despre viața sfintei trădează preocuparea sa de a face credibilă relatarea sa. Mai mult, pentru a promova cultul Teodorei, el anexează relatarea translației moaștelor ei, urmată de o lungă serie de minuni postume. Cf. Stephanos Efthymiadis, „Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)", în Stefanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography:. Periods and Places*, vol. I, Ashgate Publishing, Farnham; Burlington, 2011, p. 119.

1152 Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, p. 92.

7.3. Viețuirea în mănăstirile feminine din perspectiva a patru tipika

Termenul „tipikon" a fost utilizat de bizantini pentru a descrie mai multe tipuri de documente. Cele care priveau regulile de funcționare ale unei mănăstiri se numeau *ktetorika tipika*, și conțineau un set de reguli după care o mănăstire era administrată și monahii viețuiau. Conținutul unui tipikon nu a fost niciodată definit de către legislația civilă sau de cea bisericească și nici de tradiție. Iar atunci când analizăm tipika, există o varietate de exprimări, conținuturi și termeni utilizați. De aceea, au existat mai multe încercări ale cercetătorilor de a clasifica formele de *ktetorika tipika*. O clasificare simplă este în tipikon liturgic și nonliturgic. Marin Eugenius, în „De Studio Coenobio Constantinopolitano[1153], îl împarte în patru categorii: liturgic (conținând ordinea serviciilor divine zilnice); tipika ce descrie slujbele divine pentru sărbători; a treia, care are calendarul zilelor de sărbătoare dintr-un an; *ktetorika tipika*, care conține atât reguli liturgice, cât și prescripții privind stilul de viețuire al monahilor. Karl Krumbacher a identificat două tipuri: cele care conțin prescripții liturgice și disciplinare și tipika scrise de fondatorul mănăstirii, conținând propriile lui reguli care se aplică doar locașului monahal ctitorit de el[1154].

1153 Marin Eugenius, *Studio Coenobio Constantinopolitano*, Victor Lecoffre, Paris, 1897, pp. 122–124.

1154 Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches 527-1453.*, vol. II, Burt Franklin, New York, 1970, pp. 314–316.

Tipurile de tipika care vor fi analizate în continuare fac parte din a doua categorie descrisă de Krumbacher. Ele au fost redactate (sau scrise în numele lor) de ctitorele mănăstirilor cărora le sunt adresate. Două dintre tipika aparțin împărătesei Teodora Palaiologina, soția lui Mihail al VIII-lea, și au în vedere mănăstirea Lips și Sfinții Doctori fără de Arginți Cosma și Damian (Anargyroi). Al treilea tipikon este cel al Irinei-Evloghia Comnena, pentru ctitoria ei, mănăstirea Hristos Mântuitorul din Constantinopol. Ultimul a fost redactat de Teodora Synadena pentru mănăstirea Bebaia Elpis, localizată tot în capitală. Unicitatea lor constă tocmai în faptul că au fost scrise de femei sau conțin viziunea lor privind organizarea unei mănăstiri, viața duhovnicească, preocupările cărturărești (dacă existau) și raportul cu instituțiile bisericești. Totodată, ele surprind și stilul de viață monahal pe care îl aveau femeile care proveneau din rândul nobilimii și ale familiei imperiale.

7.3.1. Tipikonul Teodorei Palaiologina pentru mănăstirea Lips

Ctitorul mănăstirii a fost Constantin Lips; ea era situată valea Lykos, în vestul Constantinopolului. E posibil să fi fost ridicat și un spital (xenon) odată cu ea. Biserica a fost închinată Maicii Domnului, la sfințirea ei participând și împăratul Leon al VI-lea (în 907). Nu se cunoaște dacă viețuitorii erau bărbați sau femei. Constantin Lips a fost ucis pe câmpul de luptă, într-un conflict cu bulgarii. După acest moment nu se mai știe nimic despre mănăstire. Următoarele știri provin

din perioada Paleologilor, când mănăstirea a fost restaurată de împărăteasa Teodora[1155]. Renovarea a avut loc la sfârșitul secolului XIII, după moartea lui Mihail al VIII-lea. În plus față de restaurare, Teodora a mai ridicat o a doua biserică, dedicată sfântului Ioan Botezătorul, și un spital cu douăsprezece paturi. Noua biserică urma să slujească drept gropniță pentru familia imperială[1156].

Typikonul realizat pentru noua fundație a fost scris de un autor necunoscut, însă conține dorințele împărătesei privind modul de funcționare al mănăstirii. Teodora a devenit monahie chiar în această mănăstire, sub numele de Eugenia. A murit în anul 1303, după cum ne relatează Teodor Metochites într-un discurs funerar scris pentru împărăteasa defunctă. Sursele utilizate pentru redactarea documentului de funcționare al mănăstirii comprimă mai multe prevederi existente și în alte tipika mai vechi, cum sunt Evergetis[1157] și Kecharitomene[1158].

1155 John Freely, Anthony Glyn, *The Companion Guide to Istanbul and Around the Marmara*, Companion Guides, Woodbrifge, 2000, pp. 152–153.

1156 John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 1254.

1157 John Philip Thomas et al. (ed.), „Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Robert Jordan, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, pp. 454–507.

1158 John Philip Thomas et al. (ed.), „Kecharitomene: Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete transla-*

Elementele unice sunt cele care privesc încorporarea unor instituții și abordări contemporane ale unor probleme[1159].

În continuare, vor fi prezentate câteva elemente ce țin de: numărul viețuitoarelor, însărcinările liturgice, munca manuală, durata noviciatului, viața sacramentală, viața cenobitică, relația cu familia și statutul „maicilor privilegiate". De asemenea, se vor avea în vedere și problemele de natură constituțională, ca: statutul mănăstirii, protectoratul, alegerea stareței și rolul acesteia, privilegiile ctitorei. Tangențial, vor fi discutate și aspecte economice, cum sunt donațiile, inalienabilitatea proprietății, filantropia și relațiile cu ierarhia bisericească.

Teodora a gândit ca mânăstirea să adăpostească un număr de cincizeci de viețuitoare, treizeci care urmau să se ocupe cu săvârșirea Sfintelor Laude și douăzeci cu treburile casnice. Ca organizare, avem următoarele funcții: stareța, intendentul, maica paracliser, ecclesiarchissa și două ajutoare, maica econom și portărița. Slujbele religioase urmau prescripțiile typikonului liturgic al sfântului Sava[1160], considerat a fi mo-

tion of the surviving Founders' Typika and Testaments (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Robert Jordan, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, pp. 649–725.

1159 John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1255.

1160 Sfântul Sava cel Sfințit (439-532) a fost unul dintre principalii lideri ai monahismului palestinian, care în secolul al VI-lea a înflorit în deșertul din jurul Ierusalimului. Ca stareț, a fost primul din Palestina care a redactat prima rânduială monahală, iar activitatea sa ca lider ecleziastic a influențat viața întregii comunități creștine din Țara Sfântă. El și călugării săi au fost activi în disputele teologice care au afectat soarta Bisericii creștine din Palestina și au modelat-o ca bastion al Ortodoxiei. Cea mai mare mănăstire a sa - Marea Lavră, a funcționat din secolul al VI-lea până în secolul al IX-lea ca centru intelectual al patriarhiei de la Ierusalim. Pentru mai multe detalii, a se vedea Joseph Patrich, *The Sabaite Heritage*

derat. Ca slujitori urmau să fie patru preoți, câte doi pentru fiecare biserică; cântăreții profesioniști erau excluși de la participarea la slujbe, ei trebuind să fie prezenți doar dacă împăratul ar fi fost prezent. Săvârșirea tuturor slujbelor prescrise era extrem de importantă, Teodora cerând preoților, în cazul în care nu puteau ajunge, să trimită înlocuitori.

Noviciatul ținea un an, timp în care cea care dorea viața monahală era pusă la o serie de încercări prin implicarea în toate activitățile mănăstirii. În cazul în care novicea era o văduvă trecută de anii tinereții, perioada de încercare putea fi scurtată la șase luni. Fetele care erau crescute în mănăstire, atunci când împlineau șaisprezece ani, urmau să fie examinate de un grup de maici, care hotărau dacă acestea urmau să îmbrățișeze viața monahală sau să revină în lume. Tinerele care doreau tunderea, nu o puteau primi înainte de a a avea douăzeci de ani și cel puțin trei ani de noviciat[1161].

În privința vieții sacramentale, nu există prescripții care să reglementeze frecvența Sfintei Împărtășanii, ci doar unele care privesc spovedania. Astfel, maicile trebuiau să aibă un duhovnic călugăr, care urma să viziteze mănăstirea de trei ori pe lună sau atunci când i se cerea. O prescripție specială e cea referitoare la păstrarea ordinii scaunelor prescrise la masa comună. Prin aceasta, împărăteasa a urmărit să nu le expună pe

in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, Peeters Publishers, 2001; Diego Rodrigo Fittipaldi, „The Typicon of Mâr Saba in the XIII Century or what and when to read in the Monastic Byzantine Liturgy", *Temas Medievales* 23 (2015), pp. 89–113.

1161 John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1270.

urmașele ei și pe femeile aristocrate, care ar fi îmbrățișat viața monahală, la obligația de a participa la masa comună alături de maicile simple. Mâncarea urma să le fie adusă în chilii de către servitorii personali sau de către alte maici[1162].

După intrarea în mănăstire, se aștepta de la maici să își petreacă toată viața în interior. De aceea, vizitarea rudelor era o concesie făcută celor care se remarcau prin viața duhovnicească, care puteau merge în vizite neînsoțite. În cazul celorlalte, ele erau însoțite de către maici mai în vârstă și trebuiau să se întoarcă până la apusul soarelui. Dacă rudele erau cele care veneau în vizită, întâlnirea se făcea la poarta exterioară a mănăstirii, în prezența altor maici. Intrarea în mănăstire era interzisă reprezentanților ambelor genuri, excepție făcând împăratul și suita sa, plus rudele ctitorilor, care aveau permisiunea de a intra în cele două biserici la slujbe sau pentru a vizita mormintele rudelor decedate[1163].

Fiicelor și nepoatelor împărătesei Teodora li se permitea să aibă servitori în mănăstire; mănăstirea mai trebuia să le asigure, alternativ, trei maici pentru una dintre fiicele ctitorei, și una-două pentru una dintre nepoate. Celelalte femei din familia imperială sau din rândul nobilimii puteau deține un singur servitor (de gen feminin, la fel ca în cazurile menționate anterior).

Typikonul proclamă independența mănăstirii față de puterea imperială și de cea patriarhală. Apare chiar și o listă cu

[1162] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1257.

[1163] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1258.

potențiale pericole la adresa acestui statut, autoarea avertizându-i pe împărat și pe patriarh în cazul în care ar fi încercat să subordoneze așezământul monahal altei mănăstiri. De asemenea, a fost instituit un protectorat aducându-se ca argument faptul că femeile necesită mai multă protejare fiindcă sunt obișnuite să stea în tăcere. Primul numit în această funcție a fost împăratul Andronic al II-lea[1164].

Starețа era aleasă din rândul celor treizeci de maici care se ocupau cu serviciile religioase. Deliberările pentru selectare nu puteau ține mai mult de o săptămână. Noua aleasă, însoțită de cel mai bătrân preot și de douăsprezece maici, urma să se înfățișeze înaintea împăratului, care îi oferea toiagul de cârmuitoare a mănăstirii. Autoritatea stareței era însă destul de restricționată. Se prevedea ca ea să se consulte cu duhovnicul atunci când desemna persoanele pentru cele mai importante funcții din mănăstire sau când existau probleme de disciplină. De asemenea, trebuia să își împartă autoritatea cu grupul de maici care ocupau diverse poziții de conducere în comunitate. Subiectele variau de la dezlegările alimentare, iluminarea bisericii în timpul slujbelor, până la împrumutarea unor documente. În cazul în care stareța nu respecta prevederile typikonului mănăstiresc, acest grup de maici era însărcinat cu anunțarea duhovnicului care, cu acordul lor, o puteau înlătura din funcție. Intendentul mănăstirii era ales tot de grupul de maici amintit mai sus, cu acordul duhovnicului. Acest

1164 John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1259.

intendent urma să fie un bărbat sau un eunuc, care urma să aibă în grijă proprietățile mănăstirii[1165].

Privilegiile ctitorei includeau prerogativa de a-și administra fundația după cum credea de cuviință, motivul fiind statutul de împărăteasă primit „prin mila Dumnezeului meu atotputernic". Din această postură, reclama tratament special pentru fiicele și nepoatele sale care ar fi intrat în mănăstire; însoțitoarele împărătesei urmau să primească tunderea deodată cu ea. De asemenea, se stipula ca împărăteasa, alături de strămoșii ei, împăratul cu soția lui și ceilalți copii ai Teodorei, să fie pomeniți în cadrul Sfintelor Liturghii care urmau să aibă loc în mănăstire. Împărăteasa a mai adresat rugămintea maicilor de a o pomeni în rugăciunile lor private[1166]. Dacă s-ar realiza o comparație între cerințele personale ale Teodorei și cele ale împărătesei Irina din tipikonul mănăstirii Kecharitomene, diferențele sunt mari. În ultimul, Irina prevedea ca femeile de origine imperială sau aristocrată să locuiască într-o clădire separată de a celorlalte viețuitoare[1167].

Înstrăinarea proprietăților funciare deținute de mănăstire era interzisă. Sunt însă indicate situații în care era, totuși, posibilă folosirea proprietăților mobile: dacă ar fi fost foa-

[1165] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1260.

[1166] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1261.

[1167] John Philip Thomas et al. (ed.), „Kecharitomene: Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople", p. 670.

mete, sau dacă războaiele ar fi împuținat veniturile mănăstirii. În aceste cazuri, sfintele vase puteau fi amanetate.

Typikonul poruncea asigurarea tuturor necesităților celor care deveneau novici, specificându-se că nu sunt necesare „nici măcar obișnuitele daruri de intrare". Această specificație duce la concluzia că în alte mănăstiri bizantine era așteptat din partea viețuitoarelor să trăiască folosind propriile venituri. Erau însă bine venite donațiile de tipul proprietăților, banilor, obiectelor sacre, din partea tuturor care doreau să o facă. Această regulă se îndepărtează de practica uzuală a mănăstirilor bizantine, care nu primeau donații consistente din partea oricui, pentru ca nu cumva să le fie periclitată independența[1168].

În ceea ce privește filantropia, principala activitate era în jurul spitalului construit pe proprietatea mănăstirii. Acesta era susținut financiar prin intermediul câștigurilor obținute din veniturile unor proprietăți donate de Andronic al II-lea mamei sale în acest scop. Cu acestea erau plătite salariile pentru trei medici, o asistentă, un șef al farmaciei, două farmacii, cinci ajutoare, trei servitori, un bucătar și o spălătoreasă[1169].

7.3.2. Typikonul împărătesei Teodora Palaiologina pentru mănăstirea Anargyroi

Despre această mănăstire nu se cunosc detalii privind ctitorul originar. Se știe doar că el a ocupat funcția de *logothe-*

[1168] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1262.

[1169] John Philip Thomas et al. (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", p. 1263.

tes tou dromou[1170]; el a redactat pentru mănăstire un tipikon și a înzestrat-o cu mai multe proprietăți. Nu se știe dacă el a intenționat ca mănăstirea să fie de maici. În perioada ocupației latine, aceasta a fost ruinată. Planul de renovare făcut de Teodora l-a precedat pe cel pentru mănăstirea Lips, însă au fost puse în aplicare după finalizarea lucrărilor la ce-a de-a doua. Împărăteasa a dăruit mănăstirii noi proprietăți aflate în apropierea capitalei și în thema tracă. Deși cele două mănăstiri restaurate erau independente una de cealaltă, se aștepta ca

[1170] Funcția de *logothetes tou dromou* este atestată pentru prima dată în jurul anului 762, dar își are originea în funcționarii care supravegheau Poșta Publică în Antichitatea târzie. Funcția de *logothetes tou dromou* nu apare în sursele care au supraviețuit până în anul 762, dar trebuie să fi apărut mai devreme, deoarece îndatoririle de odinioară ale *magister officiorum* au fost eliminate treptat, iar funcția în sine a fost practic abolită în cursul secolului al VIII-lea. Printre diversele funcții ale *magister officiorum*, *logothetes tou dromou* și-a asumat controlul nu numai asupra Poștei Publice, ci și asupra securității interne și a afacerilor externe ale Imperiului, ocupându-se de colectarea de informații despre popoarele străine, de corespondența cu prinții străini și de primirea ambasadorilor. Inițial, funcția era pur și simplu a unuia dintre cei patru miniștri fiscali superiori sau *logothetai*. Cu toate acestea, a crescut rapid în importanță și a ajuns să combine, potrivit lui Rodolphe Guilland, funcțiile unui ministru de interne, de securitate și de externe modern, deși rolul său în afacerile externe a rămas de departe cel mai important. Este un indiciu al prevalenței sale faptul că, în sursele bizantine din secolele IX-X, atunci când se menționează *logothetes* fără alte calificări, se face de obicei referire la *logothetes tou dromou*. După reformele împăratului Alexios I Komnenos, în jurul anului 1108, dromosul a încetat să mai existe ca departament, dar *logothetes* a rămas, fiind responsabil de comunicațiile oficiale și de supravegherea străinilor rezidenți în Constantinopol. În același timp, *logothetes tou dromou* și-a pierdut preeminența în rândul miniștrilor de rang înalt în favoarea lui *logothetes ton sekreton,* funcție care a evoluat ulterior în *megas logothetes*. Cf. Rodolphe Guilland, „Les Logothètes: Etudes sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin", *Revue des Etudes Byzantines* 29 (1971), pp. 30–35.

stareţele celor două să colaboreze atunci când erau probleme de interes comun[1171].

Acest tipikon este important întrucât oferă informații privind relația dintre ctitorul principal și cel secundar, și cum anume sunt conectate regulile din primul tipikon cu cele din cel de-al doilea. Subiectul era sensibil pentru lumea bizantină; din cauza ușurătății încălcării drepturilor proprietății private de instituțiile bisericești, ctitorii obișnuiau să introducă în reguli caracterul inviolabil al hotărârilor privind funcționarea mănăstirilor fondate. De aceea, Teodora a argumentat necesitatea unei noi rânduieli prin oferirea unor noi proprietăți și a înnoirii duhovnicești a stilului de viață din mănăstirea restaurată. Totodată, de-a lungul întregului tipikon, s-a îngrijit să introducă referiri la prevederile din tipikonul vechi[1172].

După această scurtă introducere, vor fi analizate aceleași puncte ca în cazul primului tipikon: numărul viețuitoarelor, stilul de viețuire, rânduiala slujbelor divine, statutul mănăstirii, aspecte financiare și relația cu mănăstirea Lips. Spre deosebire de primul tipikon, acesta are o dimensiune mică, fiind păstrat ca un appendix la cel pentru Lips; se presupune că ar fi fost o copie de lucru destinată maicilor, care conținea doar re-

---

1171 John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 1287.

1172 John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1288.

gulile care urmau să fie obligatorii pentru mănăstirea Sfinților Cosma și Damian[1173].

Numărul viețuitoarelor urma să fie treizeci, optsprezece care se ocupau cu psalmodierea și săvârșirea slujbelor religioase, iar douăzeci pentru întreținerea mănăstirii. Celelalte funcții sunt la fel ca în cazul mănăstirii Lips. Sfânta Liturghie era săvârșită de patru ori pe săptămână, de doi preoți plătiți de mănăstire[1174].

În privința tipului de mănăstire, deși la început Teodora afirmă că nu intenționează să modifice regulile instituite de ctitorul anterior, dat fiind faptul că acestea s-au diluat odată cu prăbușirea fizică a clădirilor mănăstirii, ar trebui să fie urmat stilul de viață al maicilor de la Lips. Regulile privind vizitele existente aici urmau să fie aplicate și în noua ctitorie[1175].

De asemenea, se subliniază că mănăstirea este „separată și independentă[1176]", accentuându-se cerința de a nu fi atașată altei fundații din Constantinopol sau din exterior, și nici chiar mănăstirii Lips. Mai degrabă decât să fie subordonată ultimei sau unită cu ea, cele două mănăstiri vor fi „separate în unitate[1177]". Ele urmau doar să împartă obiceiuri și să co-

---

[1173] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1287.

[1174] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1288.

[1175] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1288.

[1176] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1288.

[1177] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1289.

opereze atunci când existau probleme comune. Acest concept se evidențiază prin noutate, el nemaigăsindu-se în tipika anterioare.

În privința aspectelor constituționale, există aceleași precepte ca la Lips: maicile trebuiau să aleagă o stareță, să caute un duhovnic ale cărui sfaturi să le urmeze. De asemenea, erau pomeniți în cadrul slujbelor împărăteasa și rudele ei. În plus, ca semn de respect pentru ctitorul precedent, urmau să fie respectate pomenirile de la slujbe instituite de acesta.

În aspectele administrative era urmat tot exemplul mănăstirii Lips. Intendentul trebuia să fie un eunuc, iar în lipsa unuia, un bărbat respectat de către societate, care era plătit de către mănăstire. El urma să locuiască în mănăstire și să le viziteze pe maici în zile stabilite pentru a rezolva problemele ce țineau de gestionarea proprietăților. Maicile țineau și un registru contabil[1178].

Proprietățile care fuseseră donate de către ctitorul anterior au fost pierdute în timpul ocupației latine; împărăteasa subliniază starea de ruină de care mănăstirea fusese cuprinsă. Din această cauză, a fost nevoită să construiască un zid în jurul ei și să refacă toate edificiile. De asemenea, a donat sfinte vase și terenuri. Unele dintre acestea erau situate în Constantinopol, iar altele lângă Calcedon. Teodora poruncește ca toate să fie privite doar ca proprietăți ale mănăstirii, separându-le astfel de cele deținute de Lips. În plus, în materie de filantropie este

1178 John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1289.

respectată prevederea ctitorului anterior de a oferi milostenii la poarta mănăstirii[1179].

7.3.3. Typikonul mănăstirii Hristos Philanthropos al prințesei Irina-Evloghia Comnena

În prezentarea acestui tipikon vor fi omise detaliile biografice ale Irinei-Evloghia întrucât au fost analizate pe larg în capitolele precedente. Vor fi menționate doar informațiile care privesc strict istoria mănăstirii și a regulilor create pentru monahii. Mănăstirea a fost construită în 1307, pe locul unui alt complex monahal care nu mai exista și despre care nu se cunoaște nimic[1180]. Exista încă o mănăstire pentru bărbați[1181]

[1179] John Philip Thomas et al. (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", p. 1290.

[1180] Adriana Valerio, Kari Elisabeth Boerresen, *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2013, pp. 208–209.

[1181] Înființarea mănăstirilor mixte, cu proprietate comună și conduse de un singur superior, a fost o practică controversată în Bizanț. Monahii și maicile trăiau separat, cu biserici și refectorii separate, dar asocierea lor strânsă făcea inevitabilă o anumită interacțiune. Instituțiile de tezaur au fost interzise atât de legea civilă, cât și de cea ecleziastică în mai multe rânduri, cum ar fi novela 123 a lui Iustinian din anul 546 și canonul 20 al celui de-al doilea Sinod de la Niceea din 787. Canonul 20 interzicea înființarea de noi mănăstiri duble, dar le permitea celor existente să continue să funcționeze. La scurt timp, însă, interdicția a fost extinsă pentru a include toate mănăstirile duble existente. Un decret al patriarhului Nikephoros I din jurul anului 810 a trimis episcopi în toate colțurile imperiului pentru a supraveghea personal desființarea mănăstirilor duble. Este clar că principala sa preocupare era ispita sexuală pe care o reprezenta pentru monahii bărbați apropierea femeilor, deoarece afirmă că călugării din mănăstirile duble evitau coabitarea deschisă, dar nu puteau scăpa în întregime de complacerea în fantezii sexuale. Necesitatea unor interdicții repetate arată cât de dificilă a fost eradicarea acestei forme de monahism. Un motiv pentru persistența mănăstirilor duble de-a lun-

asociată cu a Irinei, dedicată tot lui Hristos Philanthropos, Aici a devenit monah Nichifor Choumnos, tatăl Irinei, primind numele Nathanael. În Testamentul său, el a oferit instrucțiuni privind înmormântarea în această mănăstire, afirmând că el și soția lui au ctitorit-o. Soția lui s-a retras la mănăstirea condusă de fiica ei, Irina. Nichifor a murit în 1327, urmat fiind de soția lui și mai târziu, în 1355, de fiica lor[1182].

Există mai multe mărturii privind istoria ulterioară a mănăstirii. În 1420, pelerinul rus Zosima amintește mănăstirea; mai mulți vizitatori ruși din secolele XIV-XV au amintit despre existența unei fântâni făcătoare de minuni localizată sub biserică, a cărei apă se scurgea într-o cisternă situată pe plaja din spatele zidurilor lui Teodosie, care fuseseră încorporate în incinta monahală[1183]. Această fântână a continuat să fie vizitată de greci până în sec. XIX, în ciuda faptului că se afla pe teritoriului palatului sultanului. Probabil că mănăstirea a fost dărâmată atunci când a fost ridicat noul edificiu. Textul typikonului a fost păstrat fragmentar datorită monahului Pa-

gul secolelor poate fi faptul că acest aranjament era avantajos pentru mănăstirile de călugărițe, care uneori beneficiau de furnizarea de hrană de către mănăstirile de bărbați. Cf. Alice-Mary Talbot, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, pp. 93–94.

1182 Donald Nicol, *The Byzantine Lady*, p. 65.

1183 John Philip Thomas et al. (ed.), „Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, p. 1383.

homie Rhousanos, un călugăr la mănăstirea Iviron, care a copiat fragmentul pe care îl avem azi la dispoziție[1184].

Secțiunea rămasă este o rescriere a typikonului împărătesei Irina, destinat mănăstirii Kecharitomene. El reprezintă un exemplu valoros de folosire și îmbogățire a unui text mai vechi de către cineva din perioada Paleologilor. Dat fiind faptul că împărăteasa Irina și soțul ei, Alexios I Comnenul au ctitorit încă o mănăstire numită tot Hristos Philanthropos (ridicată pentru bărbați și alăturată mănăstirii Kecharitomene), pentru care probabil s-a redactat și un tipikon, unii cercetători consideră că există o conexiune între aceasta și ctitoria Irinei-Evloghia[1185]. Principalul argument ar fi tocmai reutilizarea typikonului împărătesei de la Kecharitomene pentru noua ctitorie a Irinei. Însă, în afara acestei conexiuni, nu există nicio dovadă că ar fi vorba de aceeași mănăstire. Cea mai plauzibilă explicație este retrezirea interesului pentru modelul

[1184] Robert F Taft, „The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine history", în Margaret Mullett, Anthony Kirby (ed.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-century Monasticism*, Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1994, pp. 268–269.

[1185] Jacques Y. Perreault et al., *Les Femmes et le monachisme byzantin: actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, Institut canadien d'archéologie à Athènes, Athènes, 1991, p. 27.

monahal everghetinian[1186] în perioada sfârșitului secolului XIII și în secolul XIV[1187].

În ceea ce privește conținutul fragmentului, avem informații referitoare la stilul de viață al maicilor și la statutul mănăstirii. Sprijinul entuziast al autoarei pentru viața cenobitică, deși de fapt se poate urmări până la Kecharitomene, este atribuit atât părinților din vechime, cât și autorităților contemporane, printre ei fiind probabil Teolipt al Filadelfiei, duhovnicul Irinei. Sunt enumerate și principalele elemente ale vieții cenobitice: sala de mese comună, bucătăria și munca manuală. Maicile urmau să își dedice tipul activităților comune de lucru manual, slujbelor religioase și treburilor gospodărești. La

[1186] Se referă la rânduiala monahală creată de Pavel Everghetinos pentru mănăstirea ctitorită de el în anul 1049, numită Maica Domnului Binefăcătoare (Theotokos Evergetinos). În comunitatea nou creată, el a pus pe primul loc asceza și viața simplă, lăsând pe locul secund bunăstarea materială. Tipikonul redactat de Pavel, alături de *Catehezele duhovnicești* și de o *Culegere* de natură ascetică și filocalică, a fost publicat de Timotei (ucenicul său) după decesul starețului. Culegerea a devenit extrem de populară în spațiul ortodox, fiind cunoscută sub denumirea de *Everghetinos.* Același lucru s-a întâmplat și cu stilul de viață monahală de la mănăstirea lui Pavel Everghetinos, care a început să fie preluat de alte mănăstiri, după cum am menționat în paginile anterioare. Cf. John Philip Thomas et al. (ed.), „Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis", pp. 454–507; Robert F Taft, „The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine history"; John Philip Thomas et al. (ed.), „Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis"; Paul Gautier, „Le typikon de la Théotokos Évergétis", *Revue des études byzantines* 40, 1 (1982), pp. 5–101.

[1187] John Philip Thomas et al. (ed.), „Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople", p. 1384.

acestea se adăugau cititul și rugăciunea în chilii[1188]. Adăugarea lecturii în Typikonul mănăstirii poate fi rezultatul dorinței Irinei de a îmbunătăți cunoștințele maicilor pe care le avea în grijă. În plus, îndatoririle enumerate mai sus sugerează că toate viețuitoarele participau la ele, neexistând o specializare, cum am observat în cele două tipika scrise pentru ctitoriile împărătesei Teodora Palaiologina. De asemenea, se observă prezența nediscriminării sociale, căci se prescrie ca o maică ce ar fi fost prinsă gătind sau făcând lucru manual pentru sine în chilie, să fie disciplinată indiferent de cine era. În cazul în care repeta acțiunile, trebuia scoasă din mănăstire.

La fel ca în cazul typikonului pentru Kecharitomene, regulile mănăstirii nu puteau fi schimbate, chiar dacă ea ar fi devenit mai bogată sau mai săracă în timp. Starețа trebuia să se opună oricăror schimbări ale stilului de viață cenobitic, chiar dacă ele erau cerute de către maici. Această reglementare a dus la imposibilitatea oferirii de privilegii fondatoarei și rudelor ei, care nu mai sunt menționate.

La sfârșitul fragmentului, monahul Pahomie a adăugat o notă în care a specificat că documentul continua cu sublinierea virtuților sărăciei monahale, pagini pe care însă nu le-a mai copiat din pricina lungimii lor[1189].

[1188] John Philip Thomas et al. (ed.), „Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople", p. 1387.

[1189] John Philip Thomas et al. (ed.), „Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople", p. 1388.

7.3.4. Typikonul Teodorei Synadena pentru mănăstirea Bebaia Elpis

Nu există alte informații despre mănăstirea Bebaia Elpis în afara celor furnizate de acest tipikon. Autoarea lui, Teodora Synadena, a fost nepoata împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul, care i-a fost și tutore după decesul prematur al părinților ei. S-a căsătorit cu megas stratopedarches Ioan Anghelos Dukas Synadenos, care provenea din ilustra familie Synadenos. Ioan a avut o carieră militară prețuită de contemporani și a devenit călugăr cu puțin înainte de moartea sa. După acest eveniment și Teodora s-a hotărât să îmbrățișeze aceeași vocație, gest des întâlnit în lumea bizantină. La călugărie a primit numele Teodula; împreună cu ea a intrat și singura ei fiică, Eufrosina[1190].

Typikonul datează din jurul anului 1300 și este păstrat la Lincoln College, Oxford, fiind cunoscut sub numele *Lincoln College Tipikon*. O lacună în acest manuscris a fost remediată de Chrysostom Baur prin folosirea unui alt manuscris al typikonului care se află acum la Berlin[1191]. Acest din urmă manuscris a fost o copie a originalului realizată în anul 1640, în Constantinopol. Primele pagini ale manuscrisului conțin miniaturi ale ctitorei și familiei ei: părinții, cei trei copii, patru nepoate și soții lor. În plus, fiica Teodorei a redactat un ti-

1190 Nevra Necipoğlu, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, BRILL, 2001, p. 338.

1191 Chrysostom Baur, „Le Typikon du monastère de Notre-Dame tes Bebaias Elpidos”, *Revue de l’histoire ecclésiastique ,* (1933), pp. 635–636.

pikon suplimentar, care e atașat la documentul principal[1192]. Această adăugire a fost necesară pentru ca Xene Philanthropene să restaureze mănăstirea, care se afla pe punctul de a se prăbuși. La sfârșitul secolului XIV, mănăstirea s-a bucurat de protecția fiicei acesteia, Eugenia Cantacuzena Philanthropene. Ultima menționare a mănăstirii provine din 1402, când a fost consemnat decesul Eugeniei[1193].

Analiza conținutului va urmări, la fel ca în cazurile precedente, stilul de viață al maicilor, organizarea, viața duhovnicească, privilegiile ctitorei, aspectele financiare și inalienabilitatea mănăstirii și a proprietăților deținute. De remarcat este că, la fel ca în cazul typikonului Irinei-Evloghia, și acesta se folosește de modelul everghetian, dar și de alte tipika. Deși nu le numește, autoarea recunoaște că cele scrise se fundamentează pe tradiții mai vechi.

Numărul maicilor a variat în această mănăstire. Typikonul Teodorei Synadena prevedea treizeci, însă Eufrosina a adăugat încă douăzeci. La fel ca în cazul mănăstirii Lips și a majorității comunităților monastice, viețuitoarele erau împărțite în două categorii: cele care se ocupau cu pregătirea cântărilor pentru slujbele religioase și cele care aveau în grijă treburile gospodărești. Prima categorie se afla sub conducerea ecclesiarchissei, prima în rang după stareță. Ele trebuiau să se dedice exclusiv cântării, pregătindu-se pentru privegheri, slujbe, posturi, metanii, ținând cont de indicațiile typikonu-

[1192] Cecily J. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, p. 11.

[1193] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople”, p. 1512.

lui liturgic al sfântului Sava[1194]. Calitățile necesare unei ecclesiarchisse reflectau aceste îndatoriri. Ea trebuia să cânte în ton și să cunoască tipicul și rânduiala slujbelor religioase[1195]. De asemenea, maicile care aveau alte ascultări erau sfătuite să le „condimenteze" cu rugăciuni și să participe la slujbe atunci când aveau timp liber. Maicile analfabete care participau la slujbe erau îndemnate să se roage folosind cele mai scurte și mai puternice fraze care „sunt primite de Dumnezeu în locul oricărei alte rugăciuni[1196]" . niciuneia dintre maici nu îi era permis să se ocupe de lucrul de mână în timpul slujbelor. Nu există prescripții privind durata noviciatului, dar se pare că în mănăstire erau primite și educate orfane care mai apoi puteau rămâne ca monahii.

Pentru săvârșirea slujbelor era desemnat un singur preot. Spre deosebire de alte tipika, acesta era căsătorit, dar ajuns la o vârstă socotită „matură". Sfânta Liturghie era celebrată de patru ori pe săptămână, în zilele în care nu era post. Acesta era responsabil și cu săvârșirea celorlalte slujbe de dimineață și de seară. De asemenea, maicile erau sfătuite să aleagă un duhovnic[1197]; autoarea considera că păcatul e ceva obișnuit naturii umane și de aceea recomanda ca spovedania să aibă loc zilnic.

1194 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1513.

1195 Rosemary Dubowchik, „Singing with the Angels: Foundation Documents as Evidence for Musical Life in Monasteries of the Byzantine Empire", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), p. 288.

1196 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1540.

1197 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1514.

La fel ca în alte mănăstiri bizantine feminine, stilul de viață era cel cenobitic. Teodora e intransigentă atunci când interzice întru-totul existența vreunei posesiuni private. Sunt reglementate: masa comună, timpul și locul acesteia. Este subliniată împărțirea egală și dreaptă a porțiilor de mâncare, pentru ca nu cumva să se mănânce în ascuns. Orice dar de mâncare primit de vreuna dintre viețuitoare trebuia împărțit cu celelalte sau oferit celor bolnave. În timpul meselor se făcea o lectură; o dată pe lună era citit tipikonul mănăstirii[1198]. De asemenea, erau interzise discuțiile între maici care ar fi avut loc fără binecuvântarea stareței. Viețuitoarelor de origine nobilă le era permisă păstrarea unei slujitoare deoarece acestea fuseseră obișnuite în lume cu o viață luxoasă.

În privința relațiilor cu familia, dispozițiile erau mai blânde comparativ cu alte tipika. Rudele de sânge puteau veni în vizită cu acordul stareței, locul de întâlnire fiind zona dintre poarta interioară și cea exterioară a mănăstirii. O maică tânără, dacă era însoțită de alte două monahii, putea să își viziteze acasă familia și să se întoarcă înainte de apus. De asemenea, erau permiși vizitatori de ambele genuri.

Un alt punct important este accentul pus pe lectură. Maicile care știau să citească erau îndemnate să se roage și să citească din Psaltire în timpul liber petrecut în chilie. Alte lecturi recomandate erau Viețile sfintelor femei, pentru a le fi imi-

[1198] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", pp. 1547–1548.

tate faptele. Însă, principala lectură rămânea tipikonul, care oferea maicilor tot ceea ce le era necesar[1199].

Teodora Synadena subliniază independența mănăstirii ctitorite de ea. Pentru a o proteja de eventualele pericole, este afirmat explicit că Bebaia Elpis nu poate fi adăugată sau unită cu altă mănăstire, spital sau casă pentru cei vârstnici. A fost desemnat și un protectorat asupra mănăstirii, aducându-se ca argument „natura fragilă a femeilor". Primul desemnat în această poziție a fost fiul cel mai mare al fondatoarei, urmat apoi de cel de-al doilea. Responsabilitățile lor erau: apărarea regulilor stabilite în tipikon, îngrijirea nevoilor materiale ale viețuitoarelor și ferirea mănăstirii de eventualii dușmani.

Alegerea stareței era făcută de către întreaga comunitate, neexistând o anumită categorie din care aceasta să provină. Această reglementare se îndepărtează de cele obișnuite. După cum am observat în celelalte tipika analizate, alegerea stareței era făcută uzual de către grupul de maici cu funcții importante, împreună cu duhovnicul[1200]. O altă inovație este și persoana care ocupa funcția de intendent. Acum, ea era acordată unei maici din comunitate, care era trecută de vârsta mijlocie și avea multă experiență în activitățile practice. Este oferită o listă detaliată a responsabilităților acesteia care arată gradul de implicare în activități administrative, fapt care ar fi fost socotit nepotrivit pentru o femeie în perioada Comnenilor sau chiar în vremea redactării typikonului pentru Lips. Ea mai

[1199] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1515.

[1200] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1544.

trebuia să facă înregistrări detaliate , pe care mai apoi le înmâna stareței și maicilor de frunte[1201].

Și funcția stareței prezintă diferențe față de alte mănăstiri. Ea trebuia să „uite de slăbiciunea feminină" și să conducă „dacă nu ca un bărbat, cel puțin în manieră masculină". Starețа era îndemnată să nu adopte o atitudine arogantă însă, în același timp, să omaneze un aer de solemnitate și respect pentru ca celelalte maici să nu îi conteste autoritatea. Acest ultim punct constituie un element important în cadrul typikonului. Maicile trebuiau să se supună întru totul stareței. Le era interzis să părăsească mănăstirea, să postească mai mult sau să primească ceva din afară, chiar și un medicament, fără încuviințarea ei. Stareța putea să le corecteze greșelile maicilor, dar nu într-o manieră pătimașă. De asemenea, era inclusă o listă de pedepse ce includea metanii, post, post doar cu apă, statul în picioare la privegheri și alte „remedii". Autoarea afirmă că „tot ceea ce este poruncit de către stareță, chiar dacă pare condamnabil, este în totalitate lipsit de osândă și socotit ireproșabil". Această afirmație se îndepărtează de tradiția bizantină care afirma că un stareț este supus greșelii și de aceea se sprijinea pe comunitate pentru a verifica excesele, acesta putând fi înlăturat dacă existau nereguli[1202].

Alte funcții menționate erau: o maică ce se ocupa cu disciplina, un supervizor al proviziilor, o portăriță și o responsabilă cu aprovizionarea și cămara. Aceasta era ajutată de mai

[1201] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1519.

[1202] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1518.

multe asistente, printre care se număra bucătăreasa, brutărița și de cineva care ajuta la servirea mesei. Toate erau alese printr-un vot general, ceea ce reprezintă o noutate fiindcă de obicei stareța, alături de duhovnic și de maicile importante, făceau aceste numiri[1203].

Privilegiile ctitorei erau limitate la comemorarea ei, a părinților, a soțului, a copiilor și urmașilor acestora. Teodora a extins definiția termenului de fondator pentru a-și include rudele, căci în această perioadă era criticat obiceiul de a pomeni în mănăstiri pe cei care nu au făcut nicio donație. Și alți membri au familiei s-au bucurat de pomeniri în cadrul slujbelor mănăstirii, dar doar în urma unor donații substanțiale în proprietăți mobile și imobile, care sunt și numite. În afară de acestea, nu mai există alte dispoziții, ceea ce arată restricțiile asupra drepturilor ctitorilor care au fost operate mai ales începând cu secolul XIV[1204].

În tipikon mai sunt amintite și proprietățile deținute de mănăstire. Teodora Synadena a donat jumătate din domeniile deținute de familia ei, păstrând cealaltă jumătate pentru întreținerea ei și asigurarea unui confort modest. Eufrosina a mai oferit mănăstirii satul Ainos, iar alte rude au contribuit cu alte donații[1205]. Dat fiind faptul că acestea au fost numeroase și de la diverse persoane, se poate concluziona că Be-

1203 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1517.

1204 John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1519.

1205 Alice-Mary Talbot, „Agricultural properties in Palaiologan Constantinople", pp. 187–188.

baia Elpis era mult mai dependentă de ajutor financiar din exterior decât alte ctitorii mai vechi[1206]. Între acești binefăcători ai mănăstirii se numărau și episcopii de Efes (care era duhovnicul Teodorei) și Mitilene. Mai târziu, principalele donatoare au fost Xene Philanthropene și fiica ei Eugenia (nepoata și strănepoata Teodorei), care au restaurat mănăstirea în 1392[1207]. La sfârșitul secolului XIV, Ioan și soția sa, Maria Asanina, au făcut donații substanțiale pentru a fi pomeniți la slujbele mănăstirii[1208].

Ca o concluzie generală, se observă că mănăstirea le putea oferi ceea ce aveau nevoie cel mai mult acestor femei, care erau toate rude ale împăratului și erau căsătorite în cadrul unor familii aristocratice puternice. Ele aveau posibilitatea de a se retrage în mănăstirile lor pentru a-și petrece restul anilor care le mai rămâneau după moartea soților; își mențineau numele cunoscute și evocate cu cinste în societate și în cadrul așezărilor monahale prin rugăciuni și mijlociri pentru sufletele lor. Pentru aceste femei cu un statut social considerabil de ridicat, care aveau însă roluri publice foarte limitate, construirea unei mănăstiri le stabilea pietatea și contribuia la reputația lor în societate. De asemenea, mănăstirile se pare că funcționau ca o scenă unde își puteau exprima opiniile cu privire la disputele religioase sau politice contemporane. Te-

[1206] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1519.

[1207] Jacques Y. Perreault et al., *Les Femmes et le monachisme byzantin: actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, p. 31.

[1208] John Philip Thomas et al. (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadena for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", p. 1520.

odora Raoulaina este un caz grăitor în această privință. Nu numai că ea a făcut aranjamente pentru a transfera moaștele patriarhului Arsenie la mănăstirea Sfântul Andrei din Krisi, ci a și restaurat Aristine pentru a-l găzdui pe patriarhul destituit de atunci, Grigorie din Cipru.

Concluzii

Remarcile finale vor fi construite avându-se în vedere cele două aspecte esențiale care au stat la baza realizării acestei cercetări: sensul dat termenului „cultură" și obiectivele cercetării care au decurs din această înțelegere. După cum am menționat în „Introducere", prin „cultură" m-am referit la două dimensiuni ale acesteia: cultura subiectivă, care încorporează credințe, valori, tipare exterioare de interacțiune socială; și cultura exterioară (obiectivă), care cuprinde, în linii generale, ceea ce omul a creat, cum sunt: legislația, instituțiile politice și religioase, obiectele de artă sau vestimentația. Urmând acestei înțelegeri, obiectivele cercetării au fost, pe scurt, următoarele: identificarea rolului cultural al femeii (unde au fost urmărite mai multe puncte, cum ar fi implicarea în conflicte de natură religioasă, ctitorii, perceperea de sine a femeii, atitudinea societății și a Bisericii, etc.), moduri de participare la viața intelectuală, rolul politic, monahismul feminin și compararea situației femeii din perioada Paleologilor cu cea din perioadele anterioare. În privința întrebării de cercetare de la care a pornit această lucrare, „Au jucat vreun rol femeile în cadrul transformărilor culturale și al frământărilor religioase care au marcat ultimele două secole ale Imperiului Bizantin?", ea va primi răspunsul aferent după ce se va vedea dacă obiectivele enunțate au fost atinse în cadrul acestei cercetări.

De remarcat la obiective este faptul că ele se întrepătrund și creează o narațiune complexă; de aceea, e dificilă separa-

rea lor completă. Același lucru e valabil și pentru cele două tipuri de cultură. Dar, în următoarele pagini, voi urmări, pe cât este posibil, să le dezbat individual pentru a putea vedea în ce măsură obiectivele au fost atinse. Primul avut în vedere este rolul cultural al femeilor în perioada domniei Paleologilor, care reprezintă și titlul acestei lucrări. Din punct de vedere al culturii subiective, am observat că bizantinii, în perioada supusă analizei, aveau atitudini ambivalente față de femeie care se remarca prin educația primită. De exemplu, Teofilact al Ohridei era admirativ la adresa Mariei de Alania pentru că nu se mulțumise doar cu învățarea citirii unor texte simple. La polul opus, Ioan Tzetzes considera că studiul și cărțile nu intrau în atribuția femeii, ci doar a bărbatului, ea trebuind să se întoarcă la tors și țesut.

De asemenea, în această perioadă încă persistă credința moștenită din cutumele păgâne privind impuritatea mamei și a copilului după naștere. Noul născut era socotit ca fiind mai apropiat de lumea morților decât de cea a viilor din cauza sângelui impur, mort, de la naștere. Din acest motiv se credea că el era supus pericolului unui atac demonic; de aceea, ca protecție, femeile foloseau diverse amulete cu inscripții care îmbinau credințe creștine și păgâne.

În perioada Paleologilor, puține femei au fost recunoscute ca sfinte. Din perioada secolelor XIII-XIV avem două, iar din secolul XV, niciuna. Ca aspect pozitiv se remarcă prezența tot mai deasă a ideii de egalitate între bărbat și femeie. Ioan Apokaukos socotea că omul e constituit din bărbat și femeie, doar structura trupului fiind diferită. Iar Demetrios Chomatianos

era supărat din cauza tratamentului inegal aplicat cazurilor de adulter, unde femeia era cea pedepsită aspru și nu bărbatul.

Femeile încep să fie din ce în ce mai respectate din poziția de transmițătoare ale descendenței și a mijloacelor financiare. În secolul XIV, Nichifor Choumnos o numea pe soția sa „tovarăș de viață" și deținătoare a unei părți egale din averea familiei. Romanele vremii, ca cel numit *Kallimachos și Chrysorhoe*, arată o mai mare deschidere spre discutarea unor teme de natură sexuală. Totodată, aici se observă acceptarea caracteristicilor feminității de către femei, care nu mai luptau pentru a deveni asemenea bărbaților în virtute și comportament. Din testamentele, donațiile și alte documente care au supraviețuit, răzbate sentimentul că femeile erau mândre de copiii lor, de origine și de poziția socială.

Mai existau însă restricții la nivel social, cum erau legăturile matrimoniale aranjate care erau des întâlnite în aristocrație și în familia imperială. Alte restricții vizau: interdicția (nu întotdeauna respectată) de a lua parte la privegheri de noapte, la teatru sau la cursele de la Hipodrom. De asemenea, femeile nu puteau să părăsească locuința fără a fi însoțite de cineva sau să petreacă noaptea altundeva fără acordul soțului sau al tutorelui (când era cazul). De remarcat este că doar femeile înstărite se puteau bucura de posibilitatea de a sta doar acasă, sau de a fi însoțite în ieșirile lor. Cele de condiție modestă se implicau în diverse activități pentru a ajuta la întreținerea familiei. Printre acestea se numărau: activități agricole, deținerea unor magazine, ca spălătorese, bucătărese, servitoare, moașe, medici ginecologi, etc.

Unii dintre membrii societății bizantine apelau la practici oculte pentru „cunoaștere” și „controlarea” unor evenimente. În cadrul textului s-a făcut distincție între magie și vrăjitorie. Vrăjitoria, care presupunea vrăji simple, era prezentă în straturile inferioare ale societății, pentru practicarea magiei fiind nevoie de pregătire intelectuală. De aceea, femeile practicau vrăjitoria din pricina puținelor cunoștințe de carte. Ele sunt menționate în legătură cu vrăjile de iubire, cum a fost cazul Gangrenei, amanta despotului Mihail al II-lea Anghelos. Altele apelau la vrăji sau la obiecte magice pentru a concepe un copil și a menține sarcina.de multe ori însă se credea că femeile erau cele care cădeau ușor pradă acțiunii demonice și erau stăpânite de magicieni sau de demoni. Altele, ca ghicitoarea Amarantina din secolul XIV, puteau folosi puterea demonică în folosul lor. Deși în Bizanț nu existau vrăjitoare asemănătoare celor din Apus, ele erau reprezentate fizic asemănător: apăreau sub chipul unor bătrâne; în plus, de cele mai multe ori păreau îmbătate de vin, făceau previziuni false și vindeau amulete. Un alt domeniu magic atribuit femeilor era medicina magică, mai ales practicile care vizau avortul, concepерea unui copil sau vindecare unor afecțiuni ginecologice.

Din punct de vedere al culturii obiective, în cadrul acestui prim obiectiv am identificat și analizat implicarea sau menționarea femeilor în conflicte de natură religioasă, donații și ctitorii, prevederi legislative și canonice. Principalele conflicte de natură religioasă în care apar femei amintite sunt: unirea cu Roma, arseniții și isihasmul. Cele menționate sunt înrudite cu familia imperială, excepție făcând starețа Marou-

lina și maica Porine (Irina), considerată de Akindin și Gregoras ca principala propagatoare a bogomilismului și mesalianismului în Bizanț. În legătură cu arseniții a fost menționată Marta Paleologina, sora împăratului Mihail al VIII-lea, care le-a oferit alimente și refugiu. Cele două fiice ale ei, Teodora-Teodosia Balanidiota și Nostongonissa Tarchaneiotissa au fost și ele implicate, ultima fiind chiar trimisă într-o misiune de către împăratul Andronic al II-lea pentru a facilita împăcarea cu arseniții. Irina-Evloghia, o altă soră a împăratului Mihail Paleologul, s-a împotrivit unirii de la Lyon, din această cauză fiind trimisă în exil alături de fiica ei, Teodora Raoulaina, averea fiindu-le confiscată. Teodora a fost și admiratoare a patriarhului Arsenie Autoreianos, al cărui trup l-a așezat în mănăstirea ctitorită de ea, Sfântul Andrei din Krisi.

Teodora, soția lui Mihail al VIII-lea, a fost nevoită să semneze o *Mărturisire de credință* în cadrul Sinodului al II-lea de la Blacherne (1283). Sinodalii nu au adus însă acuzații împotriva împărătesei. Dat fiind faptul că numele ei nu apare în niciun document de susținere a unirii, probabil că membrii sinodului au învinuit-o pentru tolerarea politicii avute de soțul ei. În cadrul acestei Mărturisiri, împărăteasa a denunțat unirea, numindu-i pe adepții ei dușmani ai lui Hristos care pun în pericol mântuirea oamenilor. Cel mai important punct a fost promisiunea ca Teodora să nu săvârșească slujbe de pomenire pentru soțul ei. Actele de pocăință ale împărătesei au continuat până la sfârșitul vieții prin activitățile ctitoricești de la mănăstirile Lips și Anargyroi din Constantinopol.

După cum am menționat mai sus, în legătură cu isihasmul apar două nume, Maroulina și Irina-Evloghia. Am ales să tratez doar anti-isihastele întrucât, din cauza vederilor nonconformiste, au fost menționate în documente. Cele care au îmbrățișat doctrina sfântului Grigorie Palama nu au ieșit în evidență, excepție făcând monahia Xene, căreia sfântul i-a adresat câteva scrisori cu sfaturi duhovnicești. Maroulina primise în 1350 conducerea mănăstirii Theotokos Varangiotissa, pe care o întreținea din fondurile proprii. Însă, în 1360 a sfârșit prin a fi excomunicată din cauza neaderării la isihasm. Însă, cea mai faimoasă anti-isihastă rămâne prințesa Irina-Evloghia, fiica lui Nichifor Choumnos. Din poziția de stareță a mănăstirii Hristos Philanthropos a subvenționat și găzduit pe Akindin și pe prietenii lui. Ea e prezentată ca intrând în polemici teologice cu susținătorii sfântului Grigorie, care veneau la mănăstirea ei pentru a-i prinde pe oponenții isihasmului. Se pare că faima ei era destul de mare încât sfântul Grigorie Palama a luat atitudine și a scris o invectivă la adresa ei. Irina-Evloghia, prezentată ca o nouă Izabela de isihaști, era socotită o sfântă de partidul opus, după cum afirma Nichifor Gregoras.

Actele de ctitorire și donațiile pot fi privite din două perspective, una personală și alta politică. Prima varia de la o persoană la alta, iar a doua presupunea creșterea puterii politice și a prestigiului social, o bună reputație fiind calitatea de bază a unui conducător. Ca modele ideatice pentru aceste activități erau Sfânta Fecioară (atât pentru aristocrație, cât și pentru cele din păturile modeste ale populației) și împărătesele pioase. În cercetarea prezentă m-am ocupat de activitățile împărăteselor,

ale aristocratelor și de cele ale femeilor simple. Printre cele mai importante îndeletnici ale împărăteselor se numărau și actele de patronaj. Teza s-a ocupat doar în linii generale de acestea întrucât s-a scris suficient de mult pe această temă.

Ridicarea de biserici și mănăstiri nu constituia doar un mijloc de implicare socială, ci le oferea împărăteselor posibilitatea pregătirii unui loc de retragere în cazul decesului împăratului. În cadrul lucrării, am adus în prim-plan activitățile mai multor împărătese din perioada Paleologilor. Pentru exemplificare, voi menționa câteva nume. Teodora, soția lui Mihail al VIII-lea, s-a îngrijit de funcționarea mai multor mănăstiri (cum era Sfântul Ioan din Patmos), pentru care a și publicat o serie de documente ce conțineau donații și scutiri de taxe. Pe lângă ctitorirea unor mănăstiri ca Lips și Anargyroi, a ridicat și un spital sau a donat icoane. O altă împărăteasă, Irina-Yolanda, s-a remarcat prin donațiile generoase făcute mănăstirilor, dar și prin implicarea în soluționarea conflictelor ce apăreau între mănăstiri (cum a fost cel dintre Karakalu și Zografu). Ctitoriile realizate între 1282-1328 au printre sponsori un număr mare de femei: 9 din 22 de mănăstiri restaurate aveau drept ctitor o femeie și 4 din 10 nou construite aveau ca fondator femei.

Pe lângă împărătese, au existat și reprezentante ale nobilimii de rang înalt, mediu și mic din capitală și provincii, care și-au adus contribuția la ridicarea sau restaurarea unor lăcașuri de cult. De exemplu, Mihail Doukas Glabas Tarchaneiotes și soția sa, Maria, au sponsorizat restaurarea a două biserici. Un reprezentant al nobilimii mijlocii provinciale, Xenos Psalidas

și Eufrosina, soția sa, au ctitorit o biserică în Veroia (Macedonia). Pentru decorare l-au folosit pe Kallierges, cel mai bun pictor al timpului, ceea ce arată că aveau acces la multe resurse financiare. Mihail și Zoe, aderenți ai micii nobilimi, au renovat biserica Fecioarei Chrysaphitissa din Chrysapha (între 1288-1289), însă calitatea lucrărilor lasă de dorit, cel mai probabil din cauza banilor puțini și a gusturilor mai puțin sofisticate.

Lucrări modeste de artă comisionate de femei includ: icoane (cu rame și acoperământ) și obiecte de uz bisericesc (lămpi, vase liturgice, veșminte, relicvarii). Unele au fost donate în folosul unei ctitorii, altele au fost comisionate ca danii individuale, în semn de mulțumire pentru o vindecare miraculoasă, ca cerere și pentru nașterea unui copil. Câteva dintre ele au fost însoțite de epigrame care oferă detalii privind numele și motivațiile donatoarei. De multe ori, după cum am observat și în cazul ctitoriilor, femeile apar menționate alături de soți. Neajunsul epigramelor este că nu au fost direct redactate de către ele; de aceea identificarea dorințelor și sentimentelor acestora este aproximativă.

În cuprinsul tezei am analizat o serie de icoane procurate de femei pentru mănăstiri din Athos. Ca exemple, amintesc doar pe Ana Filanthropene, nepoata Teodorei Synadena, și pe Papadopoulina, despre care nu știm nimic. Revenind la epigrame, ele sunt prezente sub forma unei rugăciuni personale. Acest tip de documente a fost denumit „ego-document” deoarece accentul e pus pe identitatea donatorului, care nu mai e întru totul o persoană individuală, ci o *persona*, folosită pentru a transmite un mesaj. Identitatea patronului constru-

ită de epigrame urmează două axe: una orizontală, a poziției sociale, și una verticală, a relației cu Dumnezeu. Social vorbind, identitatea ctitorului este construită prin intermediul arborelui genealogic. De aceea, în epigrame este menționată apartenența la un grup social: familia aristocrată, comunitatea monahală, aparatul administrativ imperial, anturajul împăratului. Prin aceste trăsături se arată prevalența conformității cu imaginea socială, în detrimentul persoanei. Pentru exemplificarea acestor caracteristici au fost analizate mai multe epigrame, printre care cele ale Teodorei Raoulaina, ale Papadopoulinei și ale Irinei Panhypersebaste. În cursul acestei cercetări, am observat o prevalență pentru Sfânta Fecioară, căreia îi sunt dedicate majoritatea epigramelor care au supraviețuit. O altă observație e faptul că, din textul lor, rezultă că femeile tindeau mai mult să se identifice cu bunăstarea și interesele familiei decât bărbații.

Cei care nu făceau parte din rândul nobilimii nu aveau resursele financiare necesare pentru a fi donatori individuali. De aceea, în inscripțiile votive, patronajul apare sub forma sponsorizării colective. Aici erau menționate contribuțiile financiare ale celor care au susținut decorarea sau renovarea lăcașurilor de cult. Menționarea numelor reprezenta și un mijloc de păstrare a amintirii donatorilor, care erau reprezentați alături de familiile lor. Din aceste inscripții se poate observa că și femeile participau, însă de multe ori nu le era menționat numele, ci apăreau sub denumirea generică de „soție". Excepție făceau văduvele. Ele erau implicate atât ca donatori individuali, cât și ca participante în proiecte colective, unde participa fami-

lia restrânsă sau satul întreg. Altele finalizau de construit sau împodobit bisericile începute de soții lor. Când văduvele participau la sponsorizări colective, erau amintite ca lideri ai familiei, alături de bărbații care reprezentau alte familii.

În privința funcțiilor de slujire ale femeii din Biserică, în perioada Paleologilor, nu mai există nicio formă, spre deosebire de cele anterioare. Slujirea diaconițelor, încă menționată în secolul XII, nu mai apare ca fiind activă. Chiar patriarhul Atanasie I cerea printr-un horismos desființarea „obiceiului" diaconițelor. Tot acum a fost definitivat și ritualul cununiei, fiind permise și căsătoriile mixte, caz în care soția îmbrățișa orientarea religioasă a soțului.

Canoniștii Ioan Zonaras, Alexios Aristenos, Teodor Balsamon și Matei Vlastares au reglementat prescripțiile referitoare la divorț. El era interzis în cazul în care nu existau motive serioase pentru dizolvarea căsătoriei. Era interzisă utilizarea așa-numitului „motiv binecuvântat", care cuprindea pretexte false și care conducea la descrierea căsătoriei ca fiind necurată, viziune care fusese condamnată prin Canonul 14 al Sinodului de la Gangra. Matei Vlastares a enumerat 6 motive de divorț pentru bărbați și cinci pentru femei. Un divorț ilegal aducea cu sine o pedeapsă egală pentru ambii soți: închiderea în mănăstire și confiscarea proprietății.

În vremea Paleologilor, chiar și în documentele oficiale, ideea inferiorității feminine (infirmitas sexus) era invocată doar pentru a fi utilizată de femeile care doreau să doneze sau să vândă proprietăți și terenuri. Însă, acest fapt nu înseamnă că imaginea femeii ca fiind slabă prin natură nu a rămas, după

cum se vede din atitudinea lui Demetrios Chomatianos, care afirma că legile au fost făcute pentru a le proteja pe femei de propria slăbiciune. Legislația bizantină nu făcea nicio distincție între drepturile bărbaților și ale femeilor privind practicarea medicinii. Femeile medici puteau fi martori în cadrul unui proces, ceea ce unei femei obișnuite îi era interzis, indiferent de categoria socială. De asemenea, ele sufereau aceleași penalizări ca și bărbații doctori în cazul unei greșeli medicale sau a săvârșirii ilegale a unui avort.

Avortul a fost una dintre practicile condamnate atât de dreptul bisericesc, cât și de cel civil. Singurul motiv legal de săvârșire a avortului era cel din motive medicale. Pedepsele pentru femeile care recurgeau ilegal la el includeau exilul, divorțul și pedepsele corporale (în cazul celor necăsătorite). Pentru văduvele care practicau avortul pentru a câștiga bani era prescrisă chiar pedeapsa cu moartea în dreptul civil. Canoanele bisericești prevedeau excomunicarea sau oprirea de la primirea Sfintei Împărtășanii pe o anumită perioadă de timp. Ca explicitare, am prezentat cazul unui avort din 1370, care a fost judecat în cadrul sinodului din Constantinopol. Acesta a fost ieșit din comun deoarece cel judecat a fost bărbatul, ieromonahul Ioasaf, care și-a forțat amanta, o maică de la mănăstirea Sfântul Andrei din Krisi, să avorteze. De obicei, în cazurile de avort, femeile erau cele condamnate și nu bărbații.

Al doilea obiectiv al cercetării a fost identificarea modurilor de participare ale femeilor la viața intelectuală, cu precăderea în timpul renașterii din vremea Paleologilor. Pentru realizarea acestuia, a fost necesară studierea succintă a accesului femeii la

educație. În acest caz, principala problemă de metodologie e reprezentată de documentele extrem de puține scrise de femei pe care le avem la dispoziție. De aceea, în analizele statistice realizate de Alice Mary-Talbot pentru identificarea gradului de letrizare al femeilor bizantine din secolele XIII-XIV au fost folosite documente semnate de femei. Criteriul pentru măsurarea cunoștințelor a fost capacitatea de a-și scrie corect numele. În acest mod s-a observat că, în secolul XIII, din cele 113 femei menționate în documente, doar două știau să citească. În secolul XIV, din 83 de femei, 13 aveau cunoștințe. De aceea, se poate trage concluzia că majoritatea femeilor din vremea Paleologilor erau analfabete. Analfabetismul nu era propriu doar celor din păturile modeste ale populației, ci se întâlnea și în rândul nobilimii, după cum o arată documentele din Macedonia unde sunt menționate femei ce făceau parte din nobilimea locală. Singurele care se bucurau de o oarecare pregătire intelectuală erau femeile din rândul nobilimii de la Curtea imperială. Dată fiind această situație, singurele metode de participare la viața intelectuală a Bizanțului Paleologilor era prin participarea la cercurile literare și prin sponsorizarea financiară a literaților care aveau o pregătire cărturărească deosebită. Au existat și femei cu o foarte bună pregătire intelectuală, cum a fost Teodora Raoulaina, care nu doar a susținut financiar comisionarea de scrieri, dar ea însăși a copiat manuscrise și a ținut o bogată corespondență cu cei mai cunoscuți umaniști ai vremii (cum a fost Maxim Planoudes). Dimitrie Cydones, în corespondența purtată cu împărăteasa Elena Cantacuzino (ale cărei răspunsuri nu s-au păstrat), lăuda pregătirea inte-

lectuală a împărătesei care, se pare, redactase și câteva scrieri. Altele, ca prințesa Irina-Evloghia Comnena, încercau singure să își umple golurile lăsate de o educație precară prin lecturi continue și prin implicarea în disputele religioase ale vremii. După cum am specificat în paginile anterioare, Irina-Evloghia intra în polemici teologice cu susținătorii isihasmului și apăra poziția adoptată de Akindin.

În privința rolului politic al femeilor în perioada secolelor XIII-XV, deși nu am dezbătut pe larg acest aspect, am făcut câteva precizări în cuprinsul tezei. Dat fiind faptul că decesele premature în rândul împăraților Paleologi au fost foarte rare și urmașii pe linie masculină suficient de mulți, scena politică a fost aproape închisă pentru femeile din familia imperială. Singura excepție a fost Ana de Savoia, care a deținut regența în timpul minoratului fiului ei, Ioan al V-lea. În general, membrele familiei conducătoare au slujit ca pioni în politica imperială prin legăturile matrimoniale încheiate cu vecinii și dușmanii Bizanțului. Au existat însă și împărătese ca Irina-Yolanda de Montferrat și Maria-Rita, care au condus Tesalonicul. Și, după cum am văzut în paginile anterioare, multe aristocrate, prin prestigiul și influența familiilor nobiliare, au avut un cuvânt de spus în politica religioasă imperială și în proiectele literare ale vremii.

Viața monahală feminină a avut de suferit în urma cruciadei a IV-a. Multe mănăstiri au fost distruse, iar monahiile au fost nevoite să ia calea pribegiei și să se adăpostească în curtea unor biserici, trăind în sărăcie și neajunsuri. De aceea, după recucerirea Constantinopolului, principalul obiectiv a fost re-

facerea mănăstirilor distruse de latini. La acest proiect a participat familia imperială și întreaga aristocrație, femeile fiind prezente în număr mare ca donatoare și ctitore. Multe dintre mănăstirile feminine erau stavropighii sau mănăstiri imperiale, a căror ctitori declarau puternic independența lăcașurilor conduse de ei. Am văzut cât de dură a fost Teodora Synadena în tipikonul pentru mănăstirea Bebaia Elpis, poruncind ca „și cel mai sfânt patriarh" să își țină departe mâinile de ctitoria ei. Aceasta nu înseamnă că ierarhii au abuzat de puterea lor, cu câteva excepții pe care le-am menționat. În general patriarhul constantinopolitan și alți episcopi s-au îngrijit de bunăstarea mănăstirilor feminine, care de multe ori sufereau din cauza proastei administrații realizate de patronii laici. Multe maici, precum Maroulina și Eleodora Tarchaneiotissa, au fost însărcinate cu administrarea unor mănăstiri pentru a le îmbunătăți situația financiară. De altfel, maicile dețineau terenuri și alte proprietăți, bucurându-se de un statut special față de femeile bizantine obișnuite. De pildă, în secolul XIV, maica Marina deținea o casă în Constantinopol, iar maica Aspietina o vie.

Din punct de vedere intelectual, mănăstirile de maici nu s-au bucurat de aceeași faimă ca cele de călugări. Au existat mănăstiri feminine înzestrate cu manuscrise, dar bibliotecile lor nu se puteau compara, de exemplu, cu cea de la Chora, unde mergeau mari umaniști ca Nichifor Gregoras sau Teodor Metochites pentru a consulta cărțile pe care le adăpostea. Cele mai cunoscute mănăstiri au fost cele conduse de împărăteasa Teodora Palaiologina, prințesa Irina-Evloghia și de Teodora Synadena, de la care ne-au rămas și tipika redactate

pentru ctitoriile lor. Teodora Raoulaina era lăudată pentru activitățile ei de scrib și hagiograf, mănăstirea condusă de ea găzduind și o bibliotecă. O altă mănăstire de maici, ctitorită de Neilos Damilas în insula Creta, avea o bogată bibliotecă. El le recomanda maicilor în tipikonul mănăstirii să citească în fiecare zi. Din Codexul Scorialensis, care ar fi aparținut prințesei starețe Irina Evloghia, putem deduce care erau interesele intelectuale ale unei mănăstiri feminine: scrieri teologice, dar și scrieri de astronomie, astrologie, meteorologie și medicină. Mai mult, unele maici excelau în cunoștințele de ordin biblic, cum a fost cazul maicii Thomais, cunoscută pentru pregătirea ei la Curtea imperială. Maestra ei, Palaiologina, a fost singura monahie din perioada Paleologilor care a compus poezie religioasă. Din păcate, nu ni s-a păstrat nimic din ceea ce a realizat.

Stareţele aveau cel puțin pregătire intelectuală de bază; la fel și maicile care îndeplineau diverse funcții oficiale în cadrul comunităților monahale. Astfel era cazul cu cele care cântau la strană sau aveau funcția de intendent (cum era în cazul mănăstirii Bebaia Elpis). Teodora Synadena chiar le sfătuia pe maici ca să își petreacă timpul liber lecturând. În fundațiile aristocratice, maicile erau împărțite în două categorii, după cum se observă din tipika: maicile „de cor” și maicile „lucrătoare”. Primele erau de origine nobilă și continuau să se bucure de unele privilegii și în mănăstire. Cele din ultima categorie se ocupau cu munca manuală. Uneori acestea primeau instruire de la maicile cu oarecare pregătire intelectuală, dar majoritatea mănăstirilor refuzau să își asume educarea monahiilor.

Prin prezentarea în oglindă a situației femeilor din secolele IV-XII și din perioada Paleologilor, s-a putut observa modul în care lucrurile s-au schimbat, pozitiv sau negativ. În privința rolului în viața Bisericii, în secolele IV-XII, femeile au fost mult mai implicate prin funcții ca diaconatul sau instituția văduvelor. În același timp, ideile privind slăbiciunea feminină (prezente în filosofia și medicina antică, dar și în legislația romană) aproape au dispărut în perioada Paleologilor. Totodată, tot acum apar voci, în special în mediul bisericesc, care vorbesc despre egalitatea dintre bărbat și femeie, precum și de necesitatea ca cei doi să fie judecați la fel în cazul unor încălcări morale. În ceea ce privește puterea politică, înainte de secolul XIII, femeile au avut mai multe posibilități de a se implica, atât ca regente, cât și ca suverani independenți (cazul Irinei). Pregătirea intelectuală era mai bună, după cum se vede din scrierile rămase de la Casia sau de la Ana Comnena, și femeile erau mult mai prezente în viața intelectuală (cum a fost cazul cu *theatra* din perioada Comnenilor). Drepturile legale ale femeii s-au îmbunătățit de la o epocă la alta, în perioada Paleologilor putând vedea femei care dispuneau singure de proprietățile lor, sau care puteau divorța în cazul în care aveau un motiv legitim. În ceea ce privește funcțiile pe care le puteau deține, cele de medici sunt mult mai documentate în perioadele anterioare secolului XIII, din secolele V-VI datând și cel mai vechi text medical redactat de o femeie (Metrodora). O asemănare între cele două perioade este continua implicare a femeilor în conflictele religioase, cum a fost isihasmul și disputa isihastă. Totodată, în spațiul monahal avem femei care

au redactat lucrări, cum a fost Casia (sec. IX), Teodora Raoulaina, Irina-Evloghia și Palaiologina.

Întrebarea de cercetare care a stat la baza acestei teze de doctorat a fost: „Au jucat vreun rol femeile în cadrul transformărilor culturale și a frământărilor religioase care au marcat ultimele două secole ale Imperiului Bizantin?”. Din cuprinsul lucrării se observă că răspunsul este pozitiv. Deși aportul lor nu se poate compara cu cel al unor umaniști ca Visarion sau Choumnos, femeile au intervenit în problemele societăți, în ciuda pregătirii intelectuale precare. Ele s-au implicat în revigorarea mănăstirilor feminine, în politica imperială și în discuțiile teologice referitoare la isihasm. Totodată, prin susținerea financiară, au ajutat la înflorirea culturală din perioada renașterii bizantine. Toate aceste aspecte pe care le-am discutat în cadrul prezentei teze de doctorat mai pot fi îmbunătățite și aprofundate în cercetări viitoare fiindcă mai sunt încă multe femei necunoscute care stau uitate în manuscrise și a căror contribuție, cât de mică, ar trebui adusă la lumină.

Bibliografie

Izvoare

„Letter 11”, în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, traducere de Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986.

„Letter 5”, în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, traducere de Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986.

„Letter 9”, în *A woman`s quest for spiritual guidance: the Correspondence of princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, traducere de Angela Constantinides Hero, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1986.

„On anatomy of nerves by Galen of Pergamon”, *American Journal of Anatomy* 118, 2 (1966), traducere de Charles Mayo Goss, pp. 327–335.

„On the anatomy of muscles for beginners by Galen of Pergamon”, *The Anatomical Record* 145 (aprilie 1963), traducere de C. M. Goss, pp. 477–501.

A manual of later Roman law: the Ecloga ad procheiron mutata: Founded upon the Ecloga of Leo III and Constantine V. of Isauria, and on the Procheiros nomos of Basil I. of Macedonia, tra-

ducere de EDWIN HANSON FRESHFIELD, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.

Accounts of medieval Constantinople. The Patria (Dumbartton Oaks Medieval Library 24), traducere de ALBRECHT BERGER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); London, 2013.

AGGRIPA, CORNELIUS, *The Fourth Book of Occult Philosophy: The Companion to Three Books of Occult Philosophy*, traducere de ROBERT TURNER, ediție de DONALD TYSON, Llewellyn Publications, Woodbury, 2009.

AKINDYNOS, GREGORIOS, *Letters of Gregory Akindynos* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 21), ediție de ANGELA CONSTANTINIDES HERO, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1983.

APULEIUS, LUCIUS MADAURENSIS, *Măgarul de aur: metamorfoze*, traducere de IOANA TEODORESCU, Editura de Stat pentru Literatura si Arta, Bucuresti, 1958.

APULEIUS, *The golden ass: being the Metamorphoses of Lucius Apuleius, with an English translation*, traducere de WILLIAM ADLINGTON și S GASELEE, G.P. Putnam's Son, New York, 1928.

ARISTAENETUS, *Aristainetos: erotische Briefe*, traducere de ALBIN LESKY, Artemis, Zürich, 1951.

ARISTÉNÈTE, *Aristaenetus, Erotic letters* (Writings from the Greco-Roman world 32), traducere de PETER BING și REGINA HÖSCHELE, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2014.

ARISTENOS, ALEXIOS, *Kommentar zur „Synopsis canonum"* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte - Neue Folge 1), ediție de ELEFTHERIA PAPAGIANNI, SPYROS TROIANOS, LUDWIG BURGMANN și KIRILL MAKSIMOVIC, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2019.

Aristides, Aelius, *Orations*, vol. I, traducere de Michael Trapp, Harvard University Press, Cambridge, 2017.

Aristides, Aelius, *Orations*, vol. II, traducere de Michael Trapp, Harvard University Press, Cambridge, 2021.

Aristotel, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, II, Humanitas, Bucureşti, 2007.

Aristotel, *Politica*, traducere de Raluca Grigoriu, Paideia, Bucureşti, 2001.

Aristoteles, *Retorica*, traducere de Maria Cristina Andrieş, IRI, Bucureşti, 2004.

Aristotle, *Generation of Animals*, vol. 366 (Loeb Classical Library), traducere de A. L . Peck, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1942.

Aristotle, *Meteorologica* (Loeb Classical Library 397), traducere de Jeffrey Henderson, Harvard University Press, Cambridge, 1952.

Athanasios I, *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople : letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials* (Corpus fontium historiae Byzantinae 7), traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1975.

Attaleiates, Michael, *The History*, vol. 16 (Dumbartton Oaks Medieval Library), traducere de Dimitris Krallis și Anthony Khaldellis, Harvard University Press, Cambridge, MS; London, 2012.

BALSAMON, THEODORE, „Synod of Laodiceea (A. D. 343-381). Ancient Epitome of Canon XI", în PHILIP SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, Charles Scribner's Sun, New York, 1916.

BALSAMON, THEODORE, „Synod of Laodiceea (A. D. 343-381). Canon XLIV", în PHILIP SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, Charles Scribner's Sun, New York, 1916.

BLEMMYDES, NICEPHORUS, *Curriculum vitae et carmina*, ediție de AUGUST HEISENBERG, Teubneri, Leipzig, 1896.

BLEMMYDES, NIKEPHOROS, *Epitome physica. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung*, ediție de STEFANO VALENTE, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2021.

BROWNING, ROBERT, „An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena", *The Cambridge Classical Journal* 8 (1962), pp. 1–12.

BROWNING, ROBERT, *Unpublished correspondence between Michael Italicus, archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos*, Académie des Sciences de Bulgarie Université de Sofia, Sofia, 1962.

CARRAS, LYDIA, „The Life of St Athanasia of Aegina: A critical edition with introduction", *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* (2017), Brill, pp. 199–224.

CHOMATIANOS, DEMETRIOS, *The Recorded Opinions of Demetrios Chomatianos in Answer to Questions on Canon Law. Edited by Cardinal J.B. Pitra from MS. No. 62 in the Royal Library, Munich Gr*, ediție de J.B. PITRA, 1891.

CHONIATES, NICETAS, *O city of Byzantium: annals of Niketas Choniates*, traducere de HARRY J. MAGOULIAS, Wayne State University Press, Detroit, 1984.

CHUMNUS, NICEPHORUS, *Anecdota nova*, ediție de JEAN F. BOISSONADE, Apud Dumont, Bibliopolam, Parisiis, 1844.

CINNAMUS, JOANNES, *Deeds of John and Manuel Comnenus* (Records of civilization, sources and studies 95), traducere de CHARLES M. BRAND, Columbia University Press, New York, 1976.

CODINUS, GEORGE, *Pseudo-Kodinos: Traité des offices*, traducere de JEAN VERPEAUX, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1966.

COMNENA, ANA, *Alexiada*, vol. I, traducere de MARINA MARINESCU, Minerva, Bucureşti, 1977.

COMNENA, ANA, *Alexiada*, vol. II, traducere de MARINA MARINESCU, Minerva, Bucureşti, 1977.

COMNENA, ANNA, *The Alexiad*, traducere de E. R. A. SEWTER, Penguin, London, 2009.

CUPANE, CAROLINA; HUNGER, HERBERT; KRESTEN, OTTO; KISLINGER, EWALD (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*, vol. 2 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995.

CUPANE, CAROLINA; HUNGER, HERBERT; KRESTEN, OTTO; KISLINGER, EWALD (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil: Edition und Übersetzung der Urkun-*

den aus den Jahren 1350-1363, vol. 3 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

Cydonii, Demetrii, „Συμβουλευτικός έτερος", în Jacques-Paul Migne (ed.), (Patrologia Graeca 154), Paris, 1866.

D'Egine, Paul, *The seven books of Paulus Aegineta*, traducere de René Marie Briau, Syndenham Society, London, 1844.

Dante Alighieri, *Divina Comedie: Infernul, Purgatoriul, Paradisul*, traducere de George Cosbuc și Ramiro Ortiz, Polirom, Iasi, 2000.

Dioscorides, Pedanius, *De materia medica*, traducere de Tess Anne Osbaldeston și Robert P Wood, Ibidis, Johannesburg, 2000.

Ducas, Mihail, *Istoria Turco-Bizantină: (1341-1462)* (Scriptores bizantini I), traducere de Vasile Grecu, Academia Republicii Populare Române, Bucuresti, 1958.

Egeria, *Egeria, Journey to the Holy Land* (Brepols Library of Christian Sources 1), traducere de Paul Bradshaw și Anne McGowan, Brepols, Turnhout, 2020.

Egeria, *Egeria. Peregrinatio ad loca sancta (itinerarium et Missa). Pelerinaj la Locuri Sfinte (Itinerariu şi Liturghie) AD. 381-384*, traducere de Cornelia Lucia Frișan, ediție de Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

Ephesus, John of*, The third part of the Ecclesiastical history of John, Bishop of Ephesus*, traducere de Robert Payne Smith, University Press, Oxford, 1860.

EPHESUS, JOHN OF; PAYNE SMITH, ROBERT, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus: Now First Translated from the Original Syriac*, Gorgias Press, Piscataway, 2010.

FILOSTRAT, *Viața lui Apollonios din Tyana*, traducere de MARIUS ALEXIANU, Polirom, Iași, 1997.

FRESHFIELD, EDWIN HANSON, *Manual of Eastern Roman Law: The Procheiros Nomos Published by the Emperor Basil I at Constantinople Between 867 and 879 A.D*, University Press, 1928.

GALEN, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, vol. I, traducere de MAY TALLMADGE, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1968.

GALEN, *On the usefulness of the parts of the body*, vol. II, traducere de MARGARET TALLMADGE MAY, Classics of Medicine Library, New York, 1996.

GONZALEZ DE CLAVIJO, RUY, *Narrative of the Embassy of Ruy. Gonzales de Clavijo to the court of Timour, at Samarcand, A. D. 1403-6.*, traducere de CLEMENTS R. MARKHAM, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

GRATIANUS, *Decretum Magistri Gratiani* (Corpus iuris canonici pars prior), ediție de AEMILIUS LUDWIG RICHTER și EMIL FRIEDBERG, Tauchnitz, Lipsiae, 1879.

GREGORAS, NICEPHORUS, *Bizantina Historia*, vol. I (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae XIX), ediție de LUDWIG SCHOPEN și IMMANUEL BEKKER, Impensis E. Weberi, Bonn, 1830.

Gregoras, Nicephorus, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, traducere de Rodolphe Guilland, Société d'édition „Les Belles lettres", Paris, 1927.

Gregoras, Nicephorus, *Rhomaische Geschichte*, vol. I (Bibliothek der griechischen Literatur 4), traducere de Jan Louis van Dieten, A. Hiersemann, Stuttgart, 1973.

Grumel, Venance (ed.), *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, Istanbul, 1932.

Grumel, Venance, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. II, Institut français d'études byzantines, Istanbul, 1947.

Gură de Aur, Ioan, *O viață - o prietenie - o corespondență: Sfântul Ioan Gură de Aur, Cuvioasa Olimpiada diaconița.*, traducere de Ioan I Ică, Deisis, Sibiu, 1997.

Hippocrates, *Hippocrates*, vol. I (Loeb Classical Library), traducere de Henry Stuart Jones, Heinemann. Harvard University Press, London. Cambridge, 1923.

Hippocrates, *Hippocrates. Heracleitus on the Universe*, vol. IV (Loeb Classical Library), traducere de William Henry Samuel Jones, Heinemann. Harvard University Press, London. Cambridge, 1959.

Hunger, Herbert; Kresten, Otto; Kislinger, Ewald; Cupane, Carolina (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, vol. 1 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

Hutter, Irmgard, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, vol. 3.1 (Denkmäler der Buchkunst 5), Hiersemann, Stuttgart, 1982.

Jeffreys, Michael; Jeffreys, Elizabeth (ed.), *Iacobi Monachi Epistulae* (Corpus Christianorum. Series Graeca 68), Brepols, Turnhout, 2009.

Krueger, Paul; Mommsen, Theodor; Schoell, Rudolf; Kroll, Wilhelm (ed.), *Corpus Juris Civilis;. Novellae*, vol. III, Weidmann, Berlin, 1895.

Krueger, Paulus; Mommsen, Theodor (ed.), *The Digest of Justinian.*, vol. II, traducere de Alan Watson, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1985.

Leo III, *The Ecloga.*, ediție de Edwin Hanson Freshfield, Cambridge University Press, Cambridge, 1926.

Malalas, John, *The Chronicle of John Malalas*, vol. IV (Byzantina Australiensia), traducere de Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys și Roger Scott, ediție de Ken Parry și Amelia Brown, Brill, Leiden. Boston, 2017.

Manasses, Constantin, *Cronica lui Constantin Manasses: traducere mediobulgară făcută pe la 1350*, traducere de Ioan Bogdan și Ioan C. Bianu, Atelierele Grafice Socec & Co., Bucureşti, 1922.

Mazaris, *Mazaris' Journey to Hades: or Interviews with Dead Men About Certain Officials of the Imperial Court*, traducere de John N. Barry, Michael J. Share și Andrew Smithies, State University of New York Press, New York, 1975.

Meineke, Augistus (ed.), *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, Impensis Ed. Weberi, Boon, 1836.

Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Octombrie*, vol. II, Sfântul Ioan Casian, București, 2013.

Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Octombrie*, vol. III, Sfântul Ioan Casian, București, 2014.

Monahia Antonia (ed.), *Sinaxarul. Viețile Sfinților. Octombrie*, vol. IV, Sfântul Ioan Casian, București, 2015.

Origen, „Comentariu la Ioan", în *Scrieri alese. II. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia* (Părinți și Scriitori Bisericești 7), vol. II, traducere de Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1982.

Origen, „Comentariu la Matei", în *Scrieri alese. II. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia* (Părinți și Scriitori Bisericești 7), vol. II, traducere de Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1982.

Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* (Mit si religie 10), traducere de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iaşi, 1995.

Origen, *Despre Principii. Exortație la Martiriu*, vol. VIII (Părinți și Scriitori Bisericești), traducere de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, București, 1982.

Origen, *Despre rugăciune: tratat şi îndrumar despre ce este şi cum să practicăm rugăciunea* (Spiritualitate creştină), traducere

de Mihai Valentin Vladimirescu și Radul Duma, Herald, Bucureşti, 2022.

Origen, *Omilii şi adnotări la Exod* (Tradiția creştină 2), traducere de Adrian Muraru, Ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2006.

Origen, *Omilii şi adnotări la Levitic* (Tradiția creştină 3), traducere de Adrian Muraru, Ediție bilingvă, Polirom, Iaşi. Bucureşti, 2006.

Origen, *Omilii şi adnotări la Numere Adnotări la Deuteronom* (Tradiția creştină), traducere de Adrian Muraru, Ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2022.

Origen, *Omilii, comentarii şi adnotări la Geneză* (Tradiția creştină 1), traducere de Adrian Muraru, Ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2006.

Origen, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză* (Tradiția creștină 1), traducere de Adrian Muraru, Polirom, Iaşi, 2006.

Origen, *Scrieri ales. 3. Despre principii. Exortatie la martiriu*, vol. 3 (Părinți și Scriitori Bisericești 8), traducere de Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1982.

Origen, *Scrieri alese. Contra lui Celsus* (Părinți și Scriitori Bisericești IX), traducere de Teodor Bodogae, N. Chircă și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984.

Origen, *Scrieri alese. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament* (Părinți și Scriitori Bisericești VI), traducere de Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981.

ORIGEN, *Scrieri alese. Exegeze la Noul Testament Despre rugăciune Filocalia* (Părinți și Scriitori Bisericești VII), traducere de TEODOR BODOGAE, NICOLAE NEAGA și ZORICA LAȚCU, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.

PACHYMERES, GEORGIUS, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, vol. II (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), ediție de IMMANUEL BEKKER, Impensis Ed. Weberi, Bonnae, 1835.

PALAMAS, GREGORY, „To the Most Reverend Nun Xenia", în G. E. H PALMER, PHILIP SHERRARD, KALLISTOS WARE (ed.), *Philokalia*, vol. II, Faber and Faber, New York, 1990.

PALLADIUS, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, ediție de PAUL R. COLEMAN-NORTON, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.

PERCIVAL, HENRY ROBERT, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods which Have Received Ecumenical Acceptance*, Scribners, Parker, New York, 1900.

PERȘA, RAZVAN, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice şi canoanele sinoadelor ecumenice. Ediție bilingvă*, vol. I, Basilica, Bucuresti, 2018.

PERȘA, RĂZVAN, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți, canoanele întregitoare și prescripții canonice. Ediție bilingvă*, vol. III, Basilica, București, 2018.

PHILADELPHIA, THEOLEPTOS OF, „Letter II", în *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, traducere de ANGELA CONSTANTINIDES HERO, Hellenic College Press, Brookline, 1994.

PHILADELPHIA, THEOLEPTOS OF, „Letter III”, în *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, traducere de ANGELA CONSTANTINIDES HERO, Hellenic College Press, Brookline, 1994.

PHILIPPIDES, MARIOS, *Constantine XI Dragaš Palaeologus (1404–1453): The Last Emperor of Byzantium*, Routledge, London. New York, 2018.

PHILOSTRATUS, FLAVIUS; EUNAPIUS, *Philostratus and Eunapius: the lives of the Sophists*, traducere de WILLIAM CAVE WRIGHT, William Heinemann, London. New York, 1921.

PLATO, *The Republic. Translated, With Notes and an Interpretive Essay, by Allan Bloom.*, traducere de ALLAN BLOOM, Basic Books, New York, 1968.

PLATON, „Timaios”, în CONSTANTIN NOICA, PETRU CREȚIA (ed.), *Opere complete. Platon* (Clasicii Filosofiei Universale. Platon VII), traducere de ANDREI CORNEA, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

PLATON, *Republica* (Clasicii Filosofiei Universale. Platon. Opere complete V), traducere de ANDREI CORNEA, ediție de CONSTANTIN NOICA și PETRU CREȚIA, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

PLATON, *Theaitetos*, traducere de ANDREI CORNEA, Humanitas, Bucuresti, 2012.

Politico-historical works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429), traducere de DAVID BALFOUR, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1979.

PORFIROGENETUL, CONSTANTIN, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos* (Scriptores Byzantini VII), traducere de

Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.

Porphyrogenitus (Emperor, Constantine Vii), *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 1*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2014.

Porphyrogenitus (Emperor, Constantine VII), *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 2*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2018.

Porphyrogenitus (Emperor, Constantine VII), *De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, Volume 3*, ediție de Johann Jacob Reiske, Nabu Press, Charleston, 2015.

Porphyry, *Porphyry's letter to his wife Marcella concerning the life of philosophy and the ascent to the gods*, traducere de Alice Zimmern și David Fideler, Phanes Press, Grand Rapids, 1986.

Procopius, *Of the Buildings of Justinian*, traducere de Aubrey Steward, London, 1888.

Prodromus, Theodorus, *Theodoros Prodromos Historische Gedichte* (Wiener Byzantinische Studien 11), traducere de Wolfram Hörandner, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1974.

Psellos, Mihail, *Cronografia: un veac de istorie bizantină (976-1077)*, traducere de Radu Alexandrescu și Nicolae-Şerban Tanaşoca, Polirom, Iaşi, 1998.

Rufin din Aquileea, „Despre falsificarea cărților lui Origen", în *Apologia lui Origen. Despre falsificarea cărților lui Origen*, Herald, București, 2009.

Scolasticul, Socrate, *Istoria bisericească*, traducere de Gheorghian Iosif și Petru Pantiş, Ecclesiast. Astra Museum, Sibiu, 2016.

Skylitzes, John, *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811–1057: Translation and Notes*, traducere de John Wortley, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Sozomen, *Istoria Bisericească*, traducere de Iosif Gheorghian, Tipo-Litografia Cărților Bisericești, București, 1897.

Sphrantzes, Georgios, *Memorii, 1401-1477* (Scriptores Byzantini 5), traducere de Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1966.

Sphrantzes, Georgios, *Memorii, 1401-1477* (Scriptores Byzantini 5), traducere de Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1966.

Studitul, Teodor, *Catehezele mari: Cartea a II-a* (Viața în Hristos 9), traducere de Laura Enache, Julien Leroy, Daniela Bahrim și Dragoş Bahrim, Doxologia, Iaşi, 2018.

Studitul, Teodor, *Catehezele mici* (Viața în Hristos 10), traducere de Julien Leroy și Dragoş Bahrim, Doxologia, Iaşi, 2018.

Studitul, Teodor, *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul* (Izvoare duhovniceşti V), traducere de Petre Pleşa, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1994.

Studitul, Teodor, *Despre sfintele icoane. Contra ereticilor*, traducere de Paraschiv Teodosie, Fotini, Galați, 2008.

STUDITUL, TEODOR, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale: tratatele contra iconomahilor*, traducere de IOAN I. ICĂ, Deisis, Alba-Iulia, 1994.

STUDITUL, TEODOR, *În apărarea sfintelor icoane: dosarul unei rezistențe teologice*, traducere de IOAN JR. ICĂ, Deisis, Sibiu, 2017.

SYNESIUS, *Hymnes*, traducere de MARIO MEUNIER, Editions d'Aujourd'hui, Plan-de-la-Tour, 1980.

SYNESIUS, *The letters of Synesius of Cyrene*, traducere de AUGUSTINE FITZGERALD, University of Virginia, Charlottesville, 1994.

TALBOT, ALICE-MARY, „Life of St. Theodora of Arta", în *Holy women of Byzantium: ten saints` lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation), vol. I, Second paper edition, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 323–346.

TALBOT, ALICE-MARY, „Life of St. Theodora of Thessalonike", în *Holy women of Byzantium: ten saints` lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation), vol. I, Second paper edition, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011, pp. 159–239.

TALBOT, ALICE-MARY, *Holy women of Byzantium : ten saints' lives in English translation* (Byzantine saints' lives in translation 1), Second paper edition., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011.

TARENTE, ARISTOXÈNE DE, *Aristoxenus of Tarentum : the Pythagorean precepts (how to live a Pythagorean life) : an edition of and commentary on the fragments with an introduction*, tra-

ducere de CARL A. HUFFMAN, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

TERTULLIAN, „On the Apparel of Women”, în ALEXANDER ROBERTS, JAMES DONALDSON (ed.), *The ante-Nicene Fathers : translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Fathers of the Third Century*, vol. IV, Charles Scribner's Sun, New York, 1913.

Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos (Plural 13), traducere de NICOLAE ACHIMESCU, Polirom, Iaşi, 1996.

The apostolical constitutions; or, Canons of the apostles, in Coptic, traducere de HENRY TATTAM, Printed for the Oriental translation fund of Great Britian and Ireland, London, 1848.

The Didascalia Apostolorum, traducere de MARGARET DUNLOP SMITH GIBSON, C.J. Clay, London, 1903.

The Digest of Justinian, vol. IV, traducere de ALLAN WATSON, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

The letters of Manuel II Palaeologus, traducere de IHOR SEVCENKO, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, 1977.

The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices, traducere de JAN OLOF ROSENQVIST, Uppsala University, Stockholm, 1986.

The novels of Justinian: a complete annotated English translation, vol. II, traducere deMILLER DAVID și SARRIS PETER, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

The Testament of Our Lord, traducere de JAMES COOPER și ARTHUR JOHN MACLEAN, T & T Clark, Edinburgh, 1902.

Thessalonicensis, Simeon, *The Liturgical Commentaries*, traducere de Steven Hawkes-Teeples, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2011.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Nancy Sevcenko Patterson, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Bebaia Elpis: Typikon of Theodora Synadene for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Neilos Damilas: Testament and Typikon of Neilos Damilas for the Convent of the Mother of God Pantanassa at Baionaia on Crete", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Lips: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation*

of the surviving Founders' Typika and Testaments (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Robert Jordan, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, pp. 454–507.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Kecharitomene: Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Robert Jordan, Dumbarton Oaks, Washington, 2000, pp. 649–725.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Anargyroi: Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople", în *Byzantine Monastic Foundation Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides; Constable, Giles (ed.), „Philanthropos: Typikon of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople", în *Byzantine Monastic Founda-*

tion Documents: a complete translation of the surviving Founders' Typika and Testaments (Dumbarton Oaks Studies 37), vol. II, traducere de Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, 2000.

Three Byzantine saints : contemporary biographies, traducere de Elizabeth A. S Dawes și Norman Hepburn Baynes, Mowbray, Oxford, 1977.

Three Byzantine Saints. (St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, St. John the Almsgiver.), traducere de Elizabeth A. S Dawes și Norman Hepburn Baynes, Oxford, Basil Blackwell, 1948.

Tornikes, Georges; Tornikes, Demetrios, *Lettres et discours*, traducere de Jean Darrouzès, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1970.

Tyre, Porphyry of, „On the Life of Plotinus and the Order of His Books", în *Plotinus: The Enneads*, traducere de Lloyd P. Gerson, John M. Court, R. A. H. King, Andrew Smith și James Wilberding, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Tyre, William of, *A history of deeds done beyond the sea,* (Records of civilization, sources and studies 35), traducere de Emily Atwater Babcock și August C. Krey, Columbia University Press, New York, 1943.

Xenophon, *Xenophon's Memorabilia of Socrates: With English Notes, Critical and Explanatory, the Prolegomena of Kühner, Wiggers' Life of Socrates*, traducere de Charles Anthon, Harper & brothers, 1848.

Zepos, Panagiotes; Zepi, J, *Jus graecoromanum*, vol. I, In aedibus Georgii Fexis, Athenis, 1931.

Dicționare, compendii și enciclopedii

Abulafia, David, *The New Cambridge Medieval History:: 1198-c.1300*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Benedetto, Robert; Duke, James O., *The New Westminster Dictionary of Church History: The early, medieval, and Reformation eras*, vol. I, John Knox Press, Westminster, 2008.

Borgolte, Michael, *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften. Band II. Das soziale System Stiftung*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015.

Buchiu, Ștefan; Tulcan, Ioan, *Dictionar de Teologie Ortodoxa*, Basilica, București, 2019.

Cross, Frank Leslie (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Każdan, Aleksandr Petrovič (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium.*, vol. I, Oxford University Press, New York; Oxford, 1991.

Kazhdan, Aleksandr Petrovič (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York, 1991.

Kazhdan, Aleksandr Petrovich (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991.

LAGERLUND, HENRIK, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, 2010.

LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO, *A Patristic Greek Lexicon*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1961.

LEVILLAIN, PHILIPPE; O'MALLEY, JOHN W, *The papacy: an encyclopedia*, Routledge, New York, 2002.

MAY, TIMOTHY (ed.), *The Mongol Empire: A Historical Encyclopedia*, vol. I, Abc-Clio, Santa Barbara, 2017.

Norwich, John Julius, *Absolute monarchs: a history of the papacy*, Random House, New York, 2011

NORWICH, JOHN, *A short history of Byzantium*, Vintage Books, New York, 1999.

POPA BOTA, IOAN, „Imaginar și imaginal în arta iconică pe sticlă în spațiul românesc", în Corin Braga, Ioan Chirilă (ed.), *Enciclopedia Imaginariilor din România. IV. Imaginar religios*, Polirom, Iași, 2020.

SHEPARD, JONATHAN, *The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500-1492*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2009.

SOPHOCLES, EVANGELINUS APOSTOLIDES; THAYER, JOSEPH HENRY; DRISLER, HENRY, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge University Press, London, 1914.

TRAPP, ERICH, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik VI), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1994.

Cărți

ANGELOV, DIMITER, *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

ANGOLD, MICHAEL, *A Byzantine government in exile : government and society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Oxford University Press, London, 1975.

ANGOLD, MICHAEL, *The fall of Constantinople to the Ottomans context and consequences*, Pearson, Harlow, England; New York, 2012.

ARIANTZI, DESPOINA, *Coming of Age in Byzantium: Adolescence and Society*, Walter de Gruyter, Berlin, 2017.

BĂBUŞ, EMANOIL, *Bizantini, latini şi musulmani în perioada cruciadelor*, Sophia, Bucureşti, 2016.

BĂBUŞ, EMANOIL, *Bizanțul între Occidentul creştin şi Orientul islamic: secolele VII-XV*, Sophia, Bucureşti, 2006.

BĂNESCU, NICOLAE, *Le patriarche Athanase 1. et Andronic 2. Paleologue: etat religieux politique et social de l'Empire*, Imprimeria națională=, București, 1942.

BĂNESCU, NICOLAE, *O problemă de istorie medievală: crearea și caracterul Statului Asăneștilar (1185)* (Analele Academiei Române. Memorille secțiunii istorice. 3), Academia Română, București, 1943.

Barnea, Ion; Iliescu, Octavian, *Constantin cel Mare* (Popoare, culturi, civilizații), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Barrett, Anthony A., *Livia: first lady of imperial Rome*, Yale University Press, New Haven, 2002.

Beck, Hans Georg, *Das byzantinische Jahrtausend*, Beck, München, 1978.

Beck, Hans-Georg, *Erotikon bizantin: ortodoxie, literatură, societate*, traducere de Mihai D. Grigore, Nemira, Bucureşti, 2013.

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.*, Munchen, 1959.

Behr, Charles Allison, *Aelius Aristides and the sacred tales*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1968.

Benakē, Mouseio, *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Skira, Milan, 2000.

Berg, Baukje van den; Manolova, Divna; Marciniak, Przemysław, *Byzantine Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th-15th Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022.

Bergadano, Elena; Tivdă, Georgiana, *Sfânta Elena: mama lui Constantin cel Mare*, Pauline, Bucureşti, 2004.

Bernard, Floris, *Writing and reading Byzantine secular poetry, 1025-1081*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Bidian, Mircea, „Sfântul Teodor Studitul: relația Biserică-Stat în timpul său”.

BLOCH, MARC, *Societatea feudală*, vol. I, traducere de CRISTIANA MACAROVICI și MARIA SILVIA CRĂCIUN, Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

BLOCH, MARC, *Societatea feudală*, vol. II, traducere de CRISTIANA MACAROVICI și MARIA SILVIA CRĂCIUN, Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

BLUMENTHAL, H. J.; LLOYD, ANTONY C., *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius: Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15-16 April 1982*, Liverpool University Press, 1982.

BOLFA OTIC, VICTORIA, *Rolul femeii în Biserică: de la diaconesele antice la diaconia femeii de astăzi*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2010.

BREZEANU, STELIAN; ILIESCU, OCTAVIAN; STĂNESCU, EUGEN; TANAŞOCA, NICOLAE-ŞERBAN; TEOTEOI, TUDOR, *Răscoala și statul Asăneștilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

BRIDGMAN, PERCY W., *The logic of modern physics*, Macmillan, New York, 1927.

BROCK, SEBASTIAN P.; HARVEY, SUSAN ASHBROOK, *Holy women of the Syrian Orient* (Transformation of the classical heritage 13), University of California Press, Berkeley, 2008.

BROOKE, ELISABETH, *Women Healers Through History: Revised and Expanded Edition*, Aeon Books, London, 2020.

BROOMHALL, SUSAN; SPINKS, JENNIFER, *Early Modern Women in the Low Countries: Feminizing Sources and Interpretations of the Past*, Ashgate Publishing, Farnham; Burlington, 2011.

Buchthal, Hugo; Belting, Hans, *Patronage in thirteenth-century Constantinople: an atelier of Late Byzantine book illumination and calligraphy* (Dumbarton Oaks Studies 16), Trustees for Harvard University, Washington, 1978.

Câdă, Narcisa Mihaela; Petre, Corina, *Sfinții Împărați Constantin şi Elena*, Basilica, Bucureşti, 2020.

Cameron, Averil, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, traducere de Sebastian-Laurențiu Nazâru și Iulian Moga, Polirom, Iaşi, 2020.

Carabă, Vasile, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, Editura Universității din București, Bucureşti, 2014.

Carrick, Paul, *Medical ethics in antiquity: philosophical perspectives on abortion and euthanasia* (Philosophy and medicine), Kluwer, Dordrecht, 1995.

Çelik, Siren, *Manuel II Palaiologos (1350–1425)*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. ;London, 2021.

Celsie, George, *Gândirea crestin-filosofică a lui Origen în „De principiis" și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea* (Restauratio), Limes, Cluj, 2002.

Coman, Ioan G., *Patrologie*, Sfânta mănăstire Dervent, 2000

Cheetham, Nicolas, *Keepers of the keys. A history of the Popes from St. Peter to John Paul II*, Scribner, New York, 1983.

Chifăr, Nicolae, *Icoana, iconologie, iconomahie*, Basilica, București, 2018.

Chifăr, Nicolae, *Iconologie si iconoclasm. Studii privind disputa iconoclasta in secolele VIII-IX*, Editura Andreiană, Sibiu, 2010.

Chifăr, Nicolae; Buda, Daniel (ed.), *Împăratul Constantin cel Mare şi viziunea sa asupra vieții sociale, politice, religioase şi culturale a Imperiului Roman:*, Andreiana Astra Museum, Sibiu, 2013.

Chitwood, Zachary, *Byzantine legal culture and the Roman legal tradition, 867-1056*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

Cholij, Roman, *Clerical Celibacy in East and West*, Gracewing Publishing, Hereford, 1990.

Cirkovic, Sima, *The Serbs*, traducere de Vuk Tosic, Blackwell, Oxford, 2004.

Constantinides, Costas, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, Cyprus Research Centre, Nicosia, 1982.

Crouzel, Henri, *Origen: personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, traducere de Cristian Pop și Ioan I. Lică, ediția a 2-a, Deisis, Sibiu, 2014.

D. H. Norton, Jonathan; Allen, Garrick; Askin A., Lindsey (ed.), *Reading, Writing, and Bookish Circles in the Ancient Mediterranean* (Education, Literary Culture, and Religious Practice in the Ancient World), Bloomsbury Publishing, London, 2022.

Davidson, James N., *Courtesans & fishcakes: the consuming passions of classical Athens*, Fontana Press, London, 1998.

DEACY, SUSAN; PIERCE, KAREN F (ed.), *Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, Bloomsbury Academic, London; Gordonsville, 2002.

DEAKIN, MICHAEL A. B, *Hypatia of Alexandria: mathematician and martyr*, Prometheus Books, Amherst, N.Y., 2007.

DEAN-JONES, LESLEY, *Women's bodies in classical Greek science*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

DEMACOPOULOS, GEORGE, *Colonizing Christianity : Greek and Latin religious identity in the era of the Fourth Crusade*, Fordham University Press, New York, 2020.

DEMAND, NANCY, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore; London, 1994

DIEHL, CHARLES, *Figuri bizantine*, vol. I, traducere de CONSTANTIN IONESCU BOERU, Prietenii Cărții, București, 2002.

DRPIC, IVAN, *Epigram, art, and devotion in later Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

DVORNIK, FRANCIS, *The Slavs in European History and Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1962.

DZIELSKA, MARIA, *Hypatia of Alexandria* (Revealing antiquity 8), Harvard University Press, Cambridge MA, 1996.

EUGENIUS, MARIN, *Studio Coenobio Constantinopolitano*, Victor Lecoffre, Paris, 1897.

EVANS, HELEN, *Byzantium: faith and power (1261-1557)*, Yale University Press, New York, 2004.

Fauber, Lawrence H, *Narses: hammer of the Goths : the lifes and times of Narses the Eunuch*, Sutton ; St. Martin's Press, Gloucester; New York, 1990.

Fine, John V. A, *The late medieval Balkans: a critical survey from the late twelfth century to the Ottoman Conquest*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1987.

Freely, John; Glyn, Anthony, *The Companion Guide to Istanbul and Around the Marmara*, Companion Guides, Woodbrifge, 2000.

Fryde, Edmund, *The early Palaeologan Renaissance, 1261-c.1360*, Brill, Leiden, 2000.

Fuchs, Friedrich, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, B. G. Teubner, Leipzig, 1926.

Fulton, Rachel, *From judgement to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, Columbia University Press, New York, 2002.

Fundić, Leonela, *Art, Power, and Patronage in the Principality of Epirus, 1204–1318*, Routledge, London. New York, 2022.

Gallagher, Clarence, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study*, Routledge, London, 2019.

Garland, Lynda, *Împărătesele Bizanțului: femeile şi puterea în Bizanț între anii 527-1204*, traducere de Maria Yvonne Băncilă și Damian Anfile, Nemira, Bucureşti, 2014.

Garland, Lynda, *Împărătesele Bizanțului: femeile şi puterea în Bizanț între anii 527-1204*, traducere de Maria Yvonne Băncilă și Damian Anfile, Nemira, Bucureşti, 2014.

Geanakoplos, Deno, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282.*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, New York, 1973.

Gerstel, Sharon E. J., *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Gibbon, Edward, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman: o antologie de la apogeul imperiului până la sfârșitul domniei lui Iustinian*, traducere de Dan Hurmuzescu și Policarp Pîrvuloiu, Humanitas, Bucuresti, 2018.

Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, 1959.

Gonzalez, Michelle A., *Created in God's Image: An Introduction to Feminist Theological Anthropology*, 1st edition, Orbis Books, Maryknoll, 2007.

Greenfield, Richard, *Traditions of belief in late byzantine demonology*, Hakkert, Amsterdam, 1988.

Gregory, Timothy E., *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Polirom, Iaşi; Bucureşti, 2013.

Grousset, René, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, Rutgers University Press, 1970.

Grubbs, Judith, *Women and the law in the Roman Empire : a sourcebook on marriage, divorce and widowhood*, Routledge, London, 2005.

Gwynn, Aubrey, *Roman education from Cicero to Quintilian.* (Classics in education 29), Teachers College Press,. eachers College, Columbia University, New York, 1996.

Hannick, Christian, *Maximos Holobolos in der Kirchenslavischen homiletischen Literatur*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1981.

Harris, Jonathan, *Byzantium and the Crusades*, Bloomsbury Academic, London, 2014.

Harris, Jonathan, *The End of Byzantium*, Yale University Press, New Haven. London, 2011.

Hartmann, Wilfried; Pennington, Kenneth, *The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2012.

Harvey, Susan Ashbrook, *Asceticism and society in crisis John of Ephesus and the Lives of the Eastern saints*, vol. 18 (Transformation of the classical heritage), University of California Press, Berkeley, 1990.

Harvey, Susan Ashbrook, *Bride of Blood, Bride of Light: Biblical Women as Images of Church in Jacob of Serug*, Gorgias Press, Piscataway, 2009.

Harvey, Susan Ashbrook, *Theodora the believing queen: a study in Syriac historiographical tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2011.

Haustein-Bartsch, Eva, *Kreta: Kunst und Kultur im Mittelalter: Beiträge der Tagung am 15. Oktober 2006 in Recklinghausen*, Ikonen-Museum, 2007.

Henning, Meghan, *Hell Hath No Fury: Gender, Disability, and the Invention of Damned Bodies in Early Christian Literature.*, Yale University Press, New Haven, 2021.

Herlihy, David, *Women, family and society in medieval Europe*, Berghahn Books, Providence, 1995.

Herrin, Judith, *Împărătese în purpură pe tronul Bizanțului medieval*, traducere de Mihai Moroiu, Baroque Books & Art, 2022.

Herrin, Judith, *Împărătese în purpură pe tronul Bizanțului medieval*, traducere de Mihai Moroiu, Baroque Books & Art, 2022.

Herrin, Judith, *Women in Purple Rulers of Medieval Byzantium.*, Princeton University Press, 2004.

Hilsdale, Cecily J., *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Hladký, Vojtech, *The philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and orthodoxy*, Ashgate, Farnham; Burlington, 2014.

Hofstede, Geert; Hofstede, Gert Jan; Minkov, Michael, *Cultures and organizations software of the mind; intercultural cooperation and its importance for survival*, 3, McGraw-Hill, New York, 2010.

Holmes, Catherine; Waring, Judith; Holmes, Catherine; Waring, Judith; Holmes, Catherine; et al. (ed.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* (The Medieval Mediterranean 42), Brill, Leiden. Boston, 2002.

Holum, Kenneth G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Calif, 1989.

Honoré, Tony, *Ulpian: pioneer of human rights*, 2nd ed., University Press, Oxford, 2002.

Hörander, Worfram, *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte,* (Wiener Byzantinistische Studien 11), Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1974.

Hudson, Hoyt Hopewell, *Epigram in the English Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 2015.

Hunger, Herbert, *Reich der neuen Mitte: der Christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Verlag Styria, Graz, 1965.

Iorga, Nicolae, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana Iorga-Pippidi, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.

Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine: imperiul şi civilizația: după izvoare*, traducere de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

Jacobson, Howard, *Ovid's Heroidos*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

JAMES, LIZ, *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Maiden, 2010.

JEFFREYS, ELIZABETH, *Four Byzantine Novels: Agapetus - Theodore Prodromos; Rhodanthe and Dosikles - Eumathios Makrembolites; Hysmine and Hysminias - Constantine Manasses; Aristandros and Kallithea - Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles.*, Liverpool University Press Oxford University Press, Liverpool; Cary, 2012.

JOYAL, MARK; MCDOUGALL, IAIN; YARDLEY, JOHN, *Greek and Roman education: a sourcebook*, Routledge, London, 2022.

KADELIS, ANTHONY, *The Christian Parthenon: classicism and pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

KAPLAN, MICHEL, *Bizanț*, traducere de ION DORU BRANA, Nemira, Bucureşti, 2010.

KATASKEPENOS, NICOLAE, *Sfântul Chiril Fileotul –viața ca Filocalie* (Viața în Hristos Pagini de Filocalie 14), traducere de LAURA ENACHE, Doxologia, Iași, 2020.

KAZHDAN, ALEKSANDR PETROVICH; FRANKLIN, SIMON, *Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

KEREKES, NICOLAE-DRAGOŞ, *Origenismul în secolele III-VIII* (Monografii 7), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2016.

KING, HELEN, *Hippocrates' woman: reading the female body in ancient Greece*, Routledge, London/New York, 1998.

Kolovou, Ioulia, *Anna Komnene and the Alexiad: the Byzantine Princess and the First Crusade*, Philadelphia Pen et Sword History, Yorkshire, 2020.

Kondakov, Nikodim P., *Pamiatniki khristianskago iskusstva na Afone*, Tipografiia Imperatorsko˘ı Akademii Nauk, St. Petersburg, 1902.

Kourouses, Atavros, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/6)*, Athinai, 1972.

Krumbacher, Karl, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches 527-1453.*, vol. II, Burt Franklin, New York, 1970.

La Bua, Giuseppe, *Cicero and Roman education: the reception of the speeches and ancient scholarship*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 2019.

LaValle Norman, Dawn; Petkas, Alex, *Hypatia of Alexandria: her context and legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2020.

LaValle Norman, Dawn; Petkas, Alex, *Hypatia of Alexandria: her context and legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2020.

Lefkowitz, Mary R.; Fant, Maureen B., *Women's life in Greece & Rome: a source book in translation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

Lung, Ecaterina; Zbuchea, Gheorghe, *Structuri etno-politice și economico-sociale în evul mediu: Europa medievală (secolele V-XV)*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2007.

LUNGULESCU, ILIE N., *Şcoala Alexandrină în lumina operelor lui Panten, Clement şi Origen: studiu istorico-dogmatic*, Tipografia şi Legătoria de cărți „Matei Basarb", Râmnicu-Vâlcea, 1930.

LUTTRELL, ANTHONY; O'MALLEY, GREG, *The Countryside Of Hospitaller Rhodes 1306-1423: Original Texts And English Summaries*, Routledge, New York, 2019.

LYMBEROPOULOU, ANGELIKI; DUITS, REMBRANDT, *Byzantine Art and Renaissance Europe*, Routledge, New York, 2016.

MAAS, MICHAEL, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

MACRIDES, RUTH; MUNITIZ, J. A.; ANGELOV, DIMITER, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Routledge, New York, 2016.

MAGDALINO, PAUL, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

MAGDALINO, PAUL; MAVROUDI, MARIA (ed.), *The Occult Sciences in Byzantium*, La Pomme d'or, Geneva, 2006.

MĂNESCU, MIHAELA LORELAI, *Portret de femeie bizantină*, Sinergii, București, 2008.

MANGO, CYRIL A., *Studies on Constantinople*, Variorum, Aldershot, 1993.

MANGO, CYRIL A.; SEVCENKO, IHOR, *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, 1975.

Marconi, Sandra Moschini, *Gallerie dell'Accademia di Venezia: Opere d'arte dei secoli XIV e XV.: zahlr. Ill*, Ist.poligrafico dello Stato, Venice, 1955.

Marinis, Vasileios, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Mark, Leonard; Victoria, Totelin; Laurence M. V (ed.), *Bodily fluids in Antiquity*, Taylor and Francis, New York, 2021.

Mathews, Thomas F., *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1976.

Matschke, Klaus-Peter; Tinnefeld, Franz Hermann, *Die Gesellschaft im späten Byzanz: Gruppen, Strukturen und Lebensformen*, Böhlau Verlag, Köln, 2001.

Melichar, Petra, *Empresses of Late Byzantium: Foreign Brides, Mediators and Pious Women.*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M., 2019.

Mesina, Laura, *Imaginarul medieval: forme şi teorii*, Institutul European, Iaşi, 2015.

Meyendorf, Jean, *Introduction a l 'etude de Gregoire Palamas.*, Seuil, Paris, 1959.

Meyer, Melissa, *Thicker Than Water: the Origins of Blood as Symbol and Ritual.*, Taylor and Francis, Hoboken, 2014.

Miller, William, *Trebizond: The Last Greek Empire of the Byzantine Era, 1204-1461*, Argonaut, Chicago, 1969.

MILLET, GABRIEL, *Monuments byzantins de Mistra; matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, E. Leroux, Paris, 1910.

MILLET, GABRIEL; PARGOIRE, JULES; PETIT, LOUIS, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, A. Fontemoing, Paris, 1904.

MILLINGEN, ALEXANDER VAN, *Byzantine Churches in Constantinople*, Macmillan & C., London, 1912.

MONFASANI, JOHN, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés : Selected Essays*, Variorum, 1995.

MONFASANI, JOHN, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, 1976.

MONTANARI, FRANCO; MATTHAIOS, STEPHANOS; RENGAKOS, ANTONIOS (ed.), *Brill's companion to ancient Greek scholarship*, Brill, Leiden, 2015.

MURZAKU, INES ANGELI, *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*, Routledge, New York, 2015.

NECIPOĞLU, NEVRA, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, BRILL, 2001.

NECIPOĞLU, NEVRA, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

NECIPOĞLU, NEVRA, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: A Study of Political Attitudes in the Late Palaiologan Period, 1370-1460*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

NEVILLE, LEONORA, *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

NICOL, DONALD M., *The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, C.1295-1383*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

NICOL, DONALD MACGILLIVRAY, *The despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

NICOL, DONALD, *Byzantium and Venice a study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

NICOL, DONALD, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460 : a genealogical and prosopographical study* (Dumbarton Oaks Studies 11), Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies Trustees for Harvard Univ., Washington D.C., 1968.

NICOL, DONALD, *The Byzantine Lady : Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

NICOL, DONALD, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1993.

NICOL, JAMES, *Synesius of Cyrene: his life and writings*, E. Johnson, Cambridge, 1887.

O'GRADY, PATRICIA F., *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Routledge, New York, 2017.

Oikonomidès, Nicolas, *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade: Studies, Texts, Monuments*, Variorum, Brookfield, 1992.

Oros, Mircea, *Despătimire, asceză și metanoizare în imnografia Păresimilor*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2019.

Palade, Mihaela, *Iconoclasmul în actualitate: de la „moartea lui Dumnezeu " la moartea artei*, Sophia, București, 2004.

Papadakis, Aristeides, *Crisis in Byzantium: the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Fordham University Press, New York, 1983.

Papaioannou, Stratis, *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Patrinelēs, Chrēstos G.; Karakatsanis, Agapi; Theocharē, Maria, *Stavronikita Monastery: History, Icons, Embroideries*, National Bank of Greece, Athens, 1974.

Perreault, Jacques Y.; Koubena, Elizabeth; Toli, Maria, *Les Femmes et le monachisme byzantin: actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, Institut canadien d'archéologie à Athènes, Athènes, 1991.

Petit, Caroline; Swain, Simon; Fischer, Klaus-Dietrich; Warburg Institute (ed.), *Pseudo-Galenica: the formation of the Galenic corpus from antiquity to the Renaissance* (Warburg Institute colloquia 34), Warburg Institute, London, 2021.

Pirenne, Henri Jacques, *Orasele Evului Mediu* (Universitaria.Historica 30), traducere de Cristiana Macarovici, Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

PLATON, ALEXANDRU-FLORIN; RADVAN, LAURENȚIU; MALEON, BOGDAN-PETRU, *O istorie a Europei de Apus in Evul Mediu. De la Imperiul Roman tarziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*, Polirom, Iași, 2010.

PLESTED, MARCUS, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

PODARU, ADRIAN-AUREL, *Autoritate ecleziastică şi putere imperială în Antichitatea târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022.

POPESCU, EMILIAN; CĂȚOI, MIHAI-OVIDIU (ed.), *Cruce şi misiune: Sfinții Împărați Constantin şi Elena - promotori al libertății religioase şi apărători ai Bisericii*, vol. I, Basilica, Bucureşti, 2013.

POPESCU, EMILIAN; IONITA, VIOREL (ed.), *Cruce și misiune: Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. II, Basilica, București, 2013.

PORTER, DOROTHY, *Health, civilization and the state a history of public health from ancient to modern times*, Routledge, London, 2006.

PRICE, RICHARD, *The acts of the Council of Chalcedon. I., General introduction, documents before the Council, Session I* (Translated texts for historians 45), Liverpool University Press, Liverpool, 2010.

PRIETO DOMINGUEZ, OSCAR, *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm Patrons, Politics and Saints.*, University of Cambridge ESOL Examinations, Cambridge, 2021.

PRIORESCHI, PLINIO, *A History of Medicine: Byzantine and Islamic medicine*, Horatius Press, 1996.

QUELLER, DONALD E., *The Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople 1201–1204*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1977.

RICHARD STERNFELD, *Der Kardinal Johann Gaëtan Orsini (papst Nikolaus III.) 1244-1277.*, E. Ebering, Berlin, 1905.

RIDDLE, JOHN M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, London, 1992.

ROBERTS, ALEXANDRE M., *Reason and Revelation in Byzantine Antioch: The Christian Translation Program of Abdallah ibn al-Fadl*, University of California Press, 2020.

ROBY, HENRY JOHN, *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1902.

ROCHOW, ILSE, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia.*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

ROCKEFELLER, LAUREL A., *Hypatia of Alexandria* (The Legendary Women of World History 8), Smashwords Edition, Los Gatos, 2017.

ROOS, BENGT-ARNE, *Synesius of Cyrene: a study in his personality* (Studia Graeca et Latina Lundensia 2), Lund University Press, Lund, 1991.

RUNCIMAN, STEVEN, *A history of the Crusades: the kingdom of Acre and the later Crusades*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

RUNCIMAN, STEVEN, *The last Byzantine renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

RUNCIMAN, STEVEN, *Vecerniile siciliene*, traducere de MIHAI MOROIU și TUDOR TEOTEOI, Nemira, Bucuresti, 2011.

RUSSELL, NORMAN, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

SCHAFF, PHILIP; WACE, HENRY, *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,. The Seven Ecumenical Councils*, vol. XIV, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979.

SEAR, DAVID, *Roman Coins and Their Values*, vol. V, Spink Books, Michigan, 2014.

SHEA, JONATHAN, *Politics and government in Byzantium : the rise and fall of the bureaucrats*, I. B. Tauris, London, 2020.

SHERRY, KURT, *Kassia the nun in context: the religious thought of a ninth-century Byzantine monastic*, Gorgias Press, Piscataway, N.J, 2011.

SHOEMAKER, STEPHEN J., *Fecioara Maria în credința şi evlavia creştină* (Patristica 24), traducere de LUCIAN FILIP, Doxologia, Iaşi, 2018.

STREZOVA, ANITA, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Australian National University Press, Canberra, 2014.

Swete, Henry Barclay, *Essays on Some Theological Questions of the Day: Early Twentieth Century Cambridge Essays*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2004.

Talbot, Alice-Mary, *Varieties of monastic experience in Byzantium, 800-1453*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2019.

The Twilight of Byzantium: Political, Spiritual, and Cultural Life in Byzantium during the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Princeton University Press, Princeton N.J., 1991.

Todd, Stephen C.; Lysias, *A commentary on Lysias, Speeches 1-11*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Toufexi-Paschou, Christina; Marava-Chatzinicolaou, Anna, *Catalogue of the illuminated Byzantine manuscripts of the National library of Greece. II. Manuscripts of New Testament Texts 13th-15th century*, vol. 2, Publications Bureau of the Academy of Athens, Athens, 1985.

Tougher, Shaun Fitzroy, *The eunuch in Byzantine history and society*, Routledge, London, 2008.

Toynbee, Arnold Joseph, *Constantine Porphyrogenitus and his world*, Oxford University Press, London; New York, 1973.

Treadgold, Warren T, *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late antiquity and the Middle Ages*, Stanford University Press, California, 1984.

Treadgold, Warren, *A history of the Byzantine state and society*, [Reprint]., Stanford University Press, Stanford CA, 2000.

Trevett, Christine, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

TRIANDIS, HARRY CHARALAMBOS, *The analysis of subjective culture*, Wiley-Interscience, New York, 1972.

TRIPOLITIS, ANTONIA, *Kassia: the legend, the woman, and her work*, Garland, New York, 1992.

VALERIO, ADRIANA; BOERRESEN, KARI ELISABETH, *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2013.

VASILIEV, ALEKSANDR ALEKSANDROVIC, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de IONUT-ALEXANDRU TUDORIE, VASILE-ADRIAN CARABA și SEBASTIAN-LAURENȚIU NAZÂRU, Polirom, Iasi, 2010.

VASSILIADIS, PETROS; PAPAGEORGIOU, NIKI; KASSELOURI-HATZIVASSILIADI, ELENI, *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018.

WATANABE, MORIMICHI; CHRISTIANSON, GERALD (eds.), *Nicholas of Cusa - A Companion to his Life and his Times.*, Taylor and Francis, London, 2016.

WÖHRLE, GEORG (ed.), *The Milesians: Thales* (Traditio Praesocratica i), traducere de RICHARD MCKIRAHAN, De Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

VOICU, CONSTANTIN, *Patrologie*, vol. I, Basilica, București, 2009.

VOICU, CONSTANTIN, *Patrologie*, vol. II, Basilica, București, 2009.

WOMERSLEY, DAVID, *The transformation of The decline and fall of the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

ZEČEVIĆ, NADA, *The Tocco of the Greek Realm: Nobility, Power and Migration in Latin Greece (14th – 15th centuries)*, Central European University Press, Beograd, 2015.

Articole și studii

ADAIR, MARK J., „Plato's View of the «Wandering Uterus»", *The Classical Journal* 91, 2 (1995), The Classical Association of the Middle West and South, pp. 153–163.

AGAPITOS, PANAGIOTIS A., „Dreams and the Spatial Aesthetics of Narrative Presentation in «Livistros and Rhodamne»", *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999), p. 111.

AGAPITOS, PANAGIOTIS, „John Tzetzes and the blemish examiners: a Byzantine teacher on schedography, everyday language and writerly disposition", *Medioevo greco* 64 (2017).

ALEXAKIS, ALEXANDER, „Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 39 (2007).

ALEXIOU, MARGARET, „Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems", *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 91–109.

ANDROUTSOS, GEORGES; KARAMANOU, MARIANNA; MATSAGGAS, ARISTOMENIS, „Les institutions hospitalières de Byzance et l'hôpital (Xénon) du monastère du Christ Sauveur Pantocrator de Constantinople", *La Presse Médicale* 41, 1 (2012), pp. 68–73.

ANGELOU, ATHANASSIOS, „Matthaios Gabalas and his Kephalaia", în ANN MOFFATT (ed.), *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* (Byzantina Australiensia V), Brill, Leiden, 2017, pp. 259–267.

ANGOLD, MICHAEL, „Eustathius of Thessalonica", în *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge University Press, Cambridge. New York, 1995.

ANGOLD, MICHAEL, „The Latin Empire of Constantinople, 1204–1261: Marriage Strategies", în JUDITH HERRIN, GUILLAUME SAINT-GUILLAIN (ed.), *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean After 1204*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham; Burlington, 2011.

ANTONOPOULOU, THEODORA, „Commenting on a Homily: A Poem by Manuel Philes", *Byzantion* 79 (2009), pp. 25–36.

ASHBROOK HARVEY, SUSAN, „Housekeeping:: An Ascetic Theme in Late Antiquity", în *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, Catholic University of America Press, Washington, 2011.

ASHBROOK HARVEY, SUSAN, „On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition", în DALE B MARTIN, PATRICIA COX MILLER (ed.), *The cultural turn in Late Ancient studies: gender, asceticism, and historiography*, Duke University Press, Durham, 2005.

ASHBROOK HARVEY, SUSAN, „Women in early Byzantine hagiography: reversing the story", în LYNDA L COON, KATHERINE J HALDANE, ELISABETH W SOMMER (ed.), *The Gentle strength: historical perspectives on women in Christianity*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1990.

Aubert, Jean-Jacques, „Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *Greek-Roman and Byzantine Studies* 30 (1898), pp. 421–449.

Babuin, Andrea, „Il dittico di Cuenca e l'Epiro in epoca tardo-medievale", în Antonio Rigo, Michele Trizio, Eleftherios Despotakis (ed.), *Byzantine Hagiography: Texts, Themes & Projects* (Studies in Byzantine History and Civilization), vol. 13, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium, 2018.

Bader, Giselle, „Paula and Jerome: towards a theology of Late Antique pilgrimage", *International Journal for the Study of the Christian Church* 18 (2018), pp. 1–10.

Bakogiannis, Christos, „Ἰωάννης Ζ΄ὁ Γραμματικός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (837-843). John VII Grammatikos (the Grammarian), Patriarch of Constantinople (837-843)", *Πάπυροι* 2 (2013).

Baldwin, Barry, „The Career an Work of Scribonius Largus", *Rheinisches Museum für Philologie* 135, 1 (1992), J.D. Sauerländers Verlag, pp. 74–82.

Balfour, David, „Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality", *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), pp. 55–72.

Balfour, David, „St Symeon of Thessalonica: A Polemical Hesychast'", *Sobornost* 4 (1982), pp. 6–21.

Barboș, Andreea-Raluca; Nedu, Decebal, „Livia Drusilla - influența primei împărătese", *Pontica. Supplementum VI* 52 (2019), pp. 71–86.

Bardi, Alberto, „Islamic Astronomy in Fifteenth-Century Christian Environments: Cardinal Bessarion and His Library”, *Journal of Islamic Studies* 30, 3 (2019), pp. 338–366.

Barišic, Franjo, „Povelje vizantijskih carica [Les chartes des imperatrices byzantines]”, *Zbornik radova Vizantoloskog Instituta* 13 (1971), pp. 143–202.

Bathrellos, Demetrios, „St Symeon of Thessalonica: his dogmatic Theology”, în *XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ*, vol. 2, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, 2007.

Baur, Chrysostom, „Le Typikon du monastère de Notre-Dame tes Bebaias Elpidos”, *Revue de l'histoire ecclésiastique ,* (1933).

Băbuş, Emanoil, „Alexiada, importanța istorică şi religioasă a operei Anei Comnena”, *Almanahul bisericesc al Episcopiei Buzăului şi Vrance* (2005), pp. 223–250.

Băbuş, Emanoil, „Bizanţ, Islam şi Occident în perioada cruciadelor”, *Studii Teologice* 3–4 (2003), pp. 28–38.

Băbuş, Emanoil, „Bizanțul în fața ofensivei latine şi islamice din secolele X-XIII”, *Tabor* 3 (2011), pp. 5–20.

Băbuş, Emanoil, „Latini şi bizantini în perioada cruciadelor”, *Teologia* 3 (2004), pp. 231–250.

Băbuş, Emanoil, „Limitele puterii imperiale bizantine, între diversitate simbolică şi contestare legitimă”, *Ortodoxia* 1–2 (2005), pp. 28–40.

Băbuș, Emanoil, „Opera literar-ştiinţifică a împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul", *Ortodoxia* 1–2 (2001), pp. 68–80.

Băbuş, Emanoil, „Strategii de guvernare în vremea dinastiei Comnenilor", în *Istorie şi spiritualitate în Episcopia Aradului 1706-2006*, Editura Universităţii „Aurel Vlaicu", Arad, 2006.

Băbuş, Emanoil, „Un timp, un spaţiu: familii bizantine provinciale în secolele IX-XII", în *Timp și spațiu*, București, 2006.

Beaton, Roderick, „«De vulgari eloquentia» in twelfth-century Byzantium", în J. D. Howard-Johnston (ed.), *Byzantium and the West c. 850 - c. 1200*, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1988, pp. 261–268.

Beaton, Roderick, „The Rhetoric of Poverty: The Lives and Opinions of Theodore Prodromos*", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11 (1987), pp. 1–28.

Beauchamp, Joelle, „La situation juridique de la femme à Byzance", *Cahiers de Civilisation Medievale* 3 (1990), pp. 457–465.

Bernard, Floris, „Gifts of words: the discourse of gift-giving in eleventh-century Byzantine poetry", în Floris Bernard, Kristoffel Demoen (ed.), *Poetry and its contexts in eleventh-century Byzantium*, Ashgate, Farnham; Burlington (VT), 2012.

Berto, Luigi Andrea, „The Image of the Byzantines in Early Medieval South Italy: The Viewpoint of the Chroniclers of the Lombards (9th–10th centuries) and Normans (11th century)", *Mediterranean Studies* 22, 1 (2014), Duke University Press, pp. 1–37.

Bianchi, Emanuela, „Necessity and Automaton: Aleatory Matter and the Feminine Symptom”, în Emanuela Bianchi (ed.), *The Feminine Symptom: Aleatory Matter in the Aristotelian Cosmos*, Fordham University Press, New York, 2014.

Bizău, Ioan, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

Bonnard, Jean-Baptiste, „Male and female bodies according to Ancient Greek physicians”, *Clio. Women, Gender, History* 37, 1 (2013).

Boring, Edwin G., „Intelligence as the Tests Test It”, *New Republic* 36 (1961).

Bormann, Karl, „The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius”, *The Monist* 62, 1 (1979), The Hegeler Institute, pp. 30–42.

Bouras-Vallianatos, Petros; Xenophontos, Sophia, „Galen's Reception in Byzantium: Symeon Seth and his Refutation of Galenic Theories on Human Physiology”, *Greek, Roman and Byzantine studies* 55, 2 (2015), pp. 431–469.

Brown, Donald E., „Human Universals, Human Nature & Human Culture”, *Daedalus* 133, 4 (2004), The MIT Press, pp. 47–54.

Browning, R., „Recentiores non Deteriores”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 7, 1 (1960), pp. 11–21.

Brubaker, Leslie, „Memories of Helena: Patterns in Imperial Female matronage in the Fourth and Fifth Centuries”, în Liz James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, Routledge, London. New York, 1997.

BUDA, DANIEL, „Despre planul lui Constantin cel Mare de a construi locaşuri de cult creştine pornind de la situația din Antiohia", în LAURENȚIU STREZA, NICOLAE CHIFĂR, DRAGOŞ BOICU, EMANUEL-PAVEL TĂVALĂ (ed.), *Credință şi libertate. Coordonatele politicii religioase creştine a împăratului Constantin cel Mare*, Andreiană. Astra Museum, Sibiu, 2013.

CANDAL, MANUEL, „Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico", *Orientalia christiana periodica* 25 (1959), pp. 127–164.

CANTARELLA, EVA, „Women and Patriarchy in Roman Law", în PAUL J. DU PLESSIS, CLIFFORD ANDO, KAIUS TUORI (ed.), *The Oxford handbook of Roman law and society*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

CAUDANO, ANNE-LAURENCE, „Cosmography, Asceticism and Female Patronage in Late Byzantine and Slavic Miscellanies", *Almagest* 8, 2 (2017), Brepols Publishers, pp. 29–47.

CHOULLIER, ERNEST, „Recherches sur la vie du pape Martin IV", *Revue de Champagne* IV (1870), pp. 15–30.

CHRISTOU, THEODORE MICHAEL, „Raising an Athlete for Christ: Saint John Chrysostom and Education in Byzantium", *Akropolis: Journal of Hellenic Studies* 2 (2018), pp. 105–118.

CLINE, RANGAR H., „Amulets and the Ritual Efficacy of Christian Symbols", în RANGAR H. CLINE, *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, ediție de DAVID K. PETTEGREW, WILLIAM R. CARAHER și THOMAS W. DAVIS, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 349–366.

Congourdeau, Marie-Hélène, „Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance", *Revue des études byzantines* 51 (1993), pp. 161–176.

Congourdeau, Marie-Hélène, „Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle", *Revue des études byzantines* 40 (1982), pp. 103–115.

Constantinides, Costas, „The scholars and their books in the late thirteenth century", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 24 (1982).

Cupane, Carolina, „La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione. Dal registro del patriarcato costantinopolitano (1315-1402)", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980), pp. 237–262.

Dabrowska, Malgorzata, „Byzantine Empresses' mediations in the feuds between the Palaiologoi (13th-15th centuries)", în Roman Czaja, Andrzej Radzimiński (ed.), *Konfliktbewältigung und Friedensstiftung im Mittelalter*, Towarzystwo Naukowe, Toruń, 2012.

Dark, Ken, „The Byzantine Church and Monastery of St Mary Peribleptos in Istanbul", *The Burlington Magazine* 141, 1160 (1999), The Burlington Magazine Publications Ltd., pp. 656–664.

Dasen, Veronique, „Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity", în Dietrich Boschung, Jan N. Bremmer (ed.), *The Materiality of Magic* (Morphomata 20), Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2015.

DAVIS, C. B., „Distant Ventriloquism: Vocal Mimesis, Agency and Identity in Ancient Greek Performance", *Theatre Journal* 55, 1 (2003), pp. 45–65.

DEAKLE, DAVID, „Simeon Seth on Cannabis (Cognoscenti of Cannabis II)", *Journal of Cannabis Therapeutics* 1, 2 (2001), pp. 15–20.

DEMIRTIKEN, ELIF, „Changing Profiles of Monastic Founders in Constantinople, From the Komnenoi to the Palaiologoi: The Case of the Theotokos Pammakaristos Monastery in Context", în MATTHEW KINLOCH, ALEX MACFARLANE (ed.), *Trends and Turning Points: Constructing the Late Antique and Byzantine World* (Medieval Mediterranean 117), Brill, Leiden. Boston, 2019.

DIAMANDOPOULOS, ATHANASIOS A.; KASSIMATIS, THEODOROS I.; GOUDAS, PAVLOS C., „Paulus Aegineta: The Pioneer of Plastic Surgery. Evolution and Comparisons", *Hospital Chronicles* 2, 2 (2007), pp. 83–88.

DIXON, SUZANNE, „Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 52, 4 (1984), pp. 343–371.

DRPIĆ, IVAN, „The Patron's «I»: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram", *Speculum* 89, 4 (2014), pp. 895–935.

DUBOWCHIK, ROSEMARY, „Singing with the Angels: Foundation Documents as Evidence for Musical Life in Monasteries of the Byzantine Empire", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), pp. 277–296.

Duggan, Anne J., „Current Research on the Decretals between Gratian's Decretum and the Liber Extra", *Ephemerides Iuris Canonici* 57 (2017), pp. 245–275.

Dunphy, Raymond Graeme, „Raffaino Caresini", *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, vol. I.

Dusil, Stephan, „The Decretum of Gratian: A Janus-Faced Collection", în Christof Rolker (ed.), *New discourses in medieval canon law research challenging the master narrative* (Medieval law and its practice 28), Brill, Leiden, 2019.

Effenberger, Arne, *Zu den Eltern der Maria Dukaina Komnene Branaina Tarchaneiotissa*, vol. 57 (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Efthymiadis, Stephanos, „Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)", în Stefanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography:. Periods and Places*, vol. I, Ashgate Publishing, Farnham; Burlington, 2011.

Ehrhard, Albert, „Theologie", în Karl Krumbacher (ed.), *Geschichte der byzantinischen Litteratur: von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches, 527-1453*, Beck, München, 1897.

Erdoğan, Esra, „Understanding Byzantine Monastic Patronage During the Reign of Palaiologan Dynasty", *Sanat Tarihi Yıllığı* (2012).

Evangelatou, Maria, „Pursuing Salvation Through a Body of Parchment: Books and Their Significance in the Illustrat-

ed Homilies of Iakobos of Kokkinobaphos", *Medieval Studies* 68 (2006).

Faraone, Christopher A., „Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World", *Classical Antiquity* 30, 1 (2011), pp. 1–32.

Ferguson, Wallace K.; Rowe, John Gordon, „The Tragedy of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II): An Interpretation", *Church History* 30, 3 (1961), pp. 288–313.

Fisher, Elizabeth, „Planoudes, Holobolos, and the Motivation for Translation", *Greek, Roman and Byzantine studies* 43 (2002), pp. 77–104.

Fittipaldi, Diego Rodrigo, „The Typicon of Mâr Saba in the XIII Century or what and when to read in the Monastic Byzantine Liturgy", *Temas Medievales* 23 (2015), pp. 89–113.

Flemming, Rebecca, „Festus and the role of women in Roman Religion", în Fay Glinister, Clare Woods (ed.), *Verrius, Festus, and Paul: Lexicography, Scholarship, and Society* (BICS Supplement 93), Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London, 2007.

Flemming, Rebecca, „Women, Writing and Medecine in the Classical World", *The Classical Quarterly* 57, 1 (2007), Cambridge University Press, pp. 257–279.

Flory, Marleen Boudreau, „Sic Exempla Parantur: Livia's Shrine to Concordia and the Porticus Liviae", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33, 3 (1984), Franz Steiner Verlag, pp. 309–330.

Foskolou, Vicky A., „The Magic of the Written Word: The Evidence of Inscriptions on Byzantine Magical Amulets", *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 35 (2016), p. 329.

Garraud, Olivier; Lefrère, Jean-Jacques, „Blood and blood-associated symbols beyond medicine and transfusion: far more complex than first appears", *Blood Transfusion* 12, 1 (2014), pp. 14–21.

Gastgeber, Christian, „Changes in Documents of the Byzantine Chancery in Contact with the West (Michael VIII and Andronikos II Palaiologos). Language, Material, and Address", în Nicolas Drocourt, Elisabeth Malamut (ed.), *La diplomatie byzantine, de l'Empire romain aux confins de l'Europe (Ve-XVe s.)*, Brill, Leiden. Boston, 2020.

Gaul, Niels, „Performative Reading in the Late Byzantine Theatron", în Clare Teresa M. Shawcross, Ida Toth (ed.), *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Gautier, Paul (ed.), *Michel Italikos. Lettres et discours*, Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris, 1973.

Gautier, Paul, „Le dossier d'un haut fonctionnaire byzantin d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos", *Revue des études byzantines* 23 (1965), pp. 168–204.

Gautier, Paul, „Le typikon de la Théotokos Évergétis", *Revue des études byzantines* 40, 1 (1982), pp. 5–101.

Gavray, Marc-Antoine, „Confronter les Idées. Un exemple de conciliation litigieuse chez Simplicius", *Études platoniciennes* 8 (2011), pp. 145–160.

Gârdan, Gabriel-Viorel, „"The Justinianic Plague": The Effects of a Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages", *Romanian Journal of Artistic Creativity* 8, 4 (2020).

Gârdan, Gabriel-Viorel, „«Ciuma lui Justinian»: efectele unei pandemii de la sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu", în Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica*, vol. XIX, Renaşterea, Cluj-Napoca, 2021.

Geanakoplos, Deno J., „Bonaventura, the two mendicant orders, and the Greeks at the council of Lyons (1274)", *Studies in Church History* 13 (1976), Cambridge University Press, pp. 183–211.

Gershman, Boris, „The economic origins of the evil eye belief", *Journal of Economic Behavior & Organization* 110 (2015), pp. 119–144.

Gerstel, Sharon E. J., „Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), pp. 89–111.

Gerstel, Sharon; Kalopissi-Verti, Sophia, „Female Church Founders : The Agency of the Village Widow in Late Byzantium", *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 60 (2012), pp. 195–211.

Gkegkes, Ioannis D.; Iavazzo, Christos; Sardi, Thalia A.; Falagas, Matthew E., „Women Physicians in Byzantium", *World Journal of Surgery* 41, 3 (2017), pp. 892–895.

Gorman, Susan, „When the Text Becomes the Teller: Apuleius and the Metamorphoses", *Oral Tradition* 23, 1 (2008), pp. 71–86.

GREENFIELD, RICHARD P. H., „A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", în HENRY MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2009.

GREENFIELD, RICHARD, „Magic and the Occult Sciences", în ANTHONY KALDELLIS, NIKETAS SINIOSSOGLOU (ed.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 1, Cambridge University Press, 2017, pp. 215–233.

GREGORY, TSOUCALAS; MARIANNA, KARAMANOU; GEORGIOS, ANDROUTSOS, „Metrodora, an Innovative Gynecologist, Midwife, and Surgeon", *Surgical Innovation* 20, 6 (2013), pp. 648–649.

GREYERZ, KASPAR VON, „Ego-Documents: The Last Word?", *German History* 28 (2010), pp. 273–282.

GROTOWSKI, PIOTR, „"The Hodegon. Considerations on the location of the Hodegetria sanctuary in Constantinople"", *Byzantina Symmeikta* 27 (2017).

GUILLAND, RODOLPHE, „Les Logothètes: Etudes sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin", *Revue des Etudes Byzantines* 29 (1971), pp. 5–115.

GURUNLUOGLU, RAFFI; GURUNLUOGLU, ASLIN, „Paul of Aegina: Landmark in Surgical Progress", *World Journal of Surgery* 27 (2003), pp. 18–25.

HALDON, JOHN F, „The State – 1. Structures and Administration", în ELIZABETH JEFFREYS, JOHN F HALDON, ROBIN CORMACK (ed.), *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

HEIKKILÄ, JELISEI, „Canonical Development Through Dialogue : Marriage and Divorce in the Pre-Conciliar Period and in the All-Russian Church Council of 1917-1918".

HEISENBERG, AUGUST, „Das Problem der Renaissance in Byzanz", *Historische Zeitschrift* 133, 1 (1926), De Gruyter Oldenbourg, pp. 393–412.

HENNESSY, CECILY, „The Chapel of Saint Jacob at the Church of the Theotokos Chalkoprateia in Istanbul", în ROGER MATTHEWS, JOHN CURTIS (ed.), *Proceedings of the 7th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. II, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012.

HIRSCHFELD, Y., „Euthymius and his Monasteryin the Judean Desert", *Liber Annuus* 43 (1993), pp. 339–371.

HØGEL, CHRISTIAN, „Beauty, Knowledge, and Gain in the «Life of Theoktiste»", *Byzantion* 88 (2018), pp. 219–236.

HOLLAND, LORA L., „Women and Roman Religion", în SHARON L JAMES, SHEILA DILLON (ed.), *A companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012.

HORDEN, PEREGRINE, „The Earliest Hospitals in Byzantium,Western Europe, and Islam", *Journal of Interdisciplinary History* xxxv, 3 (2005).

HORNBLOWER, SIMON; SPAWFORTH, ANTONY, „Papinian", în *Who's who in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

HUNGER, HERBERT, „On the imitation (mimēsis) of antiquity in Byzantine literature", *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1970 1969).

IRVING, JENNIFER, „Restituta: The Training of the Female Physician", *Melbourne Historical Journal* 40 (2013), pp. 44–56.

IVANOV, BOGDAN, „Teologia politică a împăratului Constantin cel Mare", *Tabor* 5 (2013).

IVANOVICI, DANIELA-LUMINIȚA, „Izvoare istorice bizantine privind activitatea culturală a femeilor din perioada Paleologilor", în GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, BOGDAN IVANOV, DANIELA-LUMINIȚA IVANOVICI (ed.), *Istorie și teologie. In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2021, pp. 256–282.

IVANOVICI, DANIELA-LUMINIȚA „Participarea femeilor la cercurile literare (θέατρα) bizantine în timpul dinastiei Comnen", în Viorel Sava (ed.), *Fidelitate tradițională și creativitate înnoitoare: secvențe actuale din cercetările tinerilor doctoranzi*, Doxologia, Iași, 2019, pp. 387–398.

IVANOVICI, DANIELA-LUMINIȚA, „Participarea părinților și a rudelor la educația copiilor în Bizanț", în Vasile Stanciu, Cristian Sonea (ed.), *Educație și Mărturisire Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al tradiției*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 185–201.

JAMES, LIZ, „Making a Name: Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople", în Lioba Theis, Margaret Mullett, Michael Grünbart, Galina Fingarova, Matthew Savage (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014.

JAMES, LIZ, „Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power", în JOHN F. HALDON (ed.), *The Social History of Byzantioum*, Wiley-Blackwell, UK, 2009.

James, Liz, „The Role of Women”, în Elizabeth Jeffreys, John F Haldon, Robin Cormack (ed.), *The Oxford handbook of Byzantine studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

James, Liz; Dimitropoulou, Vassiliki (ed.), „Giving Gifts to God: Aspects of Patronage in Byzantine Art”, în *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Maiden, 2010.

Jazdzewska, Katarzyna, „Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 49 (2009), pp. 257–279.

Jeffreys, Elizabeth, „A 12th-century perspective on Byzantium's Western neighbours The witness of Manganeios Prodromos1”, în Nikolaos Chrissis, Athina Kolia-Dermitzaki, Angeliki Papageorgiou (ed.), *Byzantium and the West: Perception and Reality (11th-15th c.)*, Routledge, London. New York, 2019.

Jeffreys, Elizabeth, „The Sebastokratorissa Irene as patron”, în Lioba Theis, Margaret Mullett, Michael Grünbart, Galina Fingarova, Matthew Savage (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014.

Juan López, Juan, „On the Road to Ephesus: Hardship and despair. An Epistle from Manuel Gabalas to Philippos Logaras”1 (2019), pp. 97–112.

Kalavrezou, Ioli, „Female Popular Beliefs and Maria of Alania”, *Journal of Turkish Studies* 36 (2011).

Kaldellis, Anthony, „‘Conjugal Violence and the Ideological Construction of Byzantine Marriage”, *Limes Plus: Journal of Social Sciences and Humanities* 2 (2016), pp. 21–40.

Kalopissi-Verti, Sophie, „Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period", în Sarah T Brooks (ed.), *Byzantium: faith, and power (1261-1557): perspectives on late Byzantine art and culture*, Metropolitan Museum of Art ; Yale University Press, New York; New Haven, 2007.

Kambylis, Athanasios, „Textkritische Beiträge zu Georgios und Demetrios Tornikes", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 23 (1974), pp. 185–200.

Kapsambelis, Daphne, „Invention or evolution in the provision of health care in late Antiquity in the Eastern Roman Empire : the case of the hospital".

Karamanou, Marianna; Tsoucalas, Gregory; Creatsas, George; Androutsos, George, „The effect of Soranus of Ephesus (98–138) on the work of midwives", *Women and Birth* 26, 4 (2013), pp. 226–228.

Karras, Valerie A., „Female Deacons in the Byzantine Church", *Church History* 73, 2 (2004), [American Society of Church History, Cambridge University Press], pp. 272–316.

Karras, Valerie A.., „St Elisabeth the Wonderworker", în Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2011.

Kazhdan, Alexander; Cutler, Anthony, „Continuity and discontinuity in Byzantine History", *Byzantion* 52 (1982), Peeters Publishers, pp. 429–478.

Kianka, Frances, „Byzantine-papal diplomacy: the role of Demetrius Cydones”, *The international history review* 7 (1985), pp. 175–213.

Kianka, Frances, „Demetrius Cydones and Thomas Aquinas”, *Byzantion* 52 (1982), pp. 264–286.

Kianka, Frances, „The apology of Demetrius Cydones: A fourteenth century autobiographical source”, *Byzantine Studies* 7 (1980), pp. 57–71.

Kimmelfield, Isabel, „The shrine of the Theotokos at the Pege”, în Brooke Shilling, Paul Stephenson (ed.), *Fountains and Water Culture in Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 299–313.

King, Helen, „Agnodike and the profession of medicine”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32 (1986), pp. 53–77.

Klein, Konstantin M., „Do good in thy good pleasure unto Zion. The Patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem”, în Lioba Theis, Margaret Mullett, Michael Grünbart, Galina Fingarova, Matthew Savage (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014.

Kotsopoulos, S.; Fotiou, A., „Metrodora: A physician of late Byzantium on feminity”, *Encephalos* 55 (2018), pp. 9–11.

Kotzabassi, Sofia, „Manuel Holobolos’ Letter of Consolation to Theodora Raoulaina”, *Parekbolai* 10 (2020), pp. 151–160.

Kotzabassi, Sofia, „Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyprios and Theodora Raoulaina", *Parekbolai* 1 (2011), pp. 115–170.

Kourkouta, Lambrini; Athanassia, Nestor; Ouzounakis, Petros, „Stigma of Mental Illness as Cause of Divorce in Byzantium", *International Journal of Caring Sciences* 2 (2009).

Kourkouta, Lambrini; Plati, P.; Spanopoulou, A., „Diseases as causes of divorce in Byzantium", *Progress in Health Sciences* 1 (2011), pp. 200–203.

Krawiec, Rebecca, „The Memory of Melania", în Catherine M. Chin, Caroline T. Schroeder (ed.), *Melania: early Christianity through the life of one family* (Christianity in Late Antiquity (North American Patristics Society) 2), University of California Press, Oakland, California, 2016.

Kreinina, Anna, „The life of Theophano the empress: The slavonic version of an unknown byzantine original", *Scrinium* 7 (2011), pp. 169–230.

Kubina, Krystina, „Eight unedited poems to his friends and patrons by Manuel Philes", *Byzantinische Zeitschrift* 113 (2020), pp. 879–904.

Kuelzer, Andreas, „The Byzantine Road system in Eastern Thrace: Some Remarks", *Byzantinische Forschungen* 30 (2011).

Kyriakidis, Savvas, „The idea of civil war in thirteenth and fourteenth-century - Byzantium", *Zbornik radova Vizantoloskog instituta* 2012 (2012), pp. 243–256.

LAIOU, ANGELIKI, „Some Observations on Alexios Philanthropenos and Maximos Planoudes", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), Cambridge University Press, pp. 89–99.

LAIOU, ANGELIKI, „The correspondence of Gregorios Kyprios as a source for the history of social and political behavior in Byzantium or, on government by rhetoric", în WERNER SEIBT (ed.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994)* (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 241), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1996.

LAMPROS, SPYRIDON (ed.), „Enrypó¡r¡loro Mcrfí¡-rou [TÀouoúõr", *NE* 13 (1916), ediție de SPYRIDON LAMPROS, pp. 414–421.

LASCARATOS, JOHN; POULAKOU-REBELAKOU, EFFIE, „Child sexual abuse: Historical cases in the Byzantine Empire (324-1453 A.D.)", *Child abuse & neglect* 24 (2000), pp. 1085–90.

LAU, MAXIMILIAN, „Piroska-Eirene, First Western Empress of Byzantium: Power and Perception", în MARIANNE SÁGHY, ROBERT G. OUSTERHOUT (ed.), *Piroska and the Pantokrator. Dynastic Memory, Healing and Salvation in Komnenian Constantinople*, 2019.

LAURENT, VITALIEN, „La correspondance inédite de Georges Babouscomites", în G. P. CHARITAKIS (ed.), *Εἰς μνήμην Σ.Λάμπρου*, Athens, 1935, pp. 83–100.

LAURENT, VITALIEN, „Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de

femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος”, *Revue des études byzantines* 29, 157 (1930), pp. 29–60.

Lazaris, Dimitrios P.; Laskaratos, Faidon J.; Lascaratos, Gerassimos J., „Surgical Diseases of the Womb According to Aetius of Amida (6th Century a.d.)”, *World Journal of Surgery* 33, 6 (2009), pp. 1310–1317.

Leb, Ioan-Vasile, „Ce este „unirea florentină“ din 1439?”, *Renașterea* 5–6 (1992), p. 6.

Leb, Ioan-Vasile, „Constantin cel Mare în izvoarele vremii sale”, în Emilian Popescu, Viorel Ioniță (ed.), *Cruce şi mântuire. Sfinții Împărați Constantin şi Elena: promotori ai libertății religioase şi apărători ai Bisericii*, vol. II, Basilica, București, 2013.

Leb, Ioan-Vasile, „Marea Schismă şi implicațiile ei asupra relațiilor bisericeşti dintre Răsărit şi Apus până la 1453”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa* XXXIX, 2 (1994), pp. 39–50.

Leb, Ioan-Vasile; Bidian, Mircea, „Teodor Studitul, apărător al sfintelor icoane”, în *Cinstirea sfintelor icoane*, Trinitas, Iași, 2008, pp. 161–174.

Leb, Ioan-Vasile, „A Byzantine Humanist between Catholicism and Islamism: Georgius Ghemistos Plethon (ca. 1360-1452)”, în Ana Dumitran et al. (ed.), *Extincta est lucerna orbis. John Hunyadi and his Time*, IDC Press, Cluj-Napoca. Sibiu, 2009.

Leone, Pietro Luigi M., „Michaelis Hapluchiris versus cum excerptis”, *Byzantion* 39 (1969), Peeters Publishers, pp. 251–283.

Lepicard, Etienne, „L'embryon dans la Bible et la Tradition rabbinique", *Ethique* 3 (1992).

Lidov, Aleksej M., „The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space", *Analecta Romana Instituti Danici: Supplementum* 35 (2004), pp. 273–304.

López, Almudena; González-Salinero, Raúl, „Codex Theodosianus 16.2.12 and the Genesis of the Ecclesiastic Privilegium Fori", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 13 (2019), p. 1.

Lougovaya, Julia, „Medici Docti in Verse Inscriptions", *Archiv für Papyrusforschung* 40 (2019).

Macrides, Ruth Juliana, „Kinship by arrangement: the case of adoption", în *Kinship and justice in Byzantium, 11th - 15th centuries* (Variorum collected studies series 642), Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 109–118.

Macridy, Theodor; Megaw, Arthur H. S.; Mango, Cyril A.; Hawkins, Ernest J. W., „The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul", *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), pp. 253–277.

Magdalino, Paul, „Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)", în Paul Magdalino, Maria Mavroudi (ed.), *The Occult Sciences in Byzantium*, La Pomme d'or, Geneva, 2006.

Magdalino, Paul, „The Byzantine Reception of Classical Astrology", în Catherine Holmes, Judith Waring (ed.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* (Medieval Mediterranean 42), Brill, Boston, 2002.

MAGDALINO, PAUL, „The Foundation of the Pantokrator Monastery in Its Urban Setting", în SOFIA KOTZABASSI (ed.), *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, De Gruyter, 2013, pp. 33–56.

MALINOWSKI, RAJMUND, „The role of eunuchs in Byzantine courts. The case of Narses", *Vox Patrum* 67 (2017), pp. 373–387.

MANGO, CYRIL A., „Daily life in Byzantium", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31, 1 (1981), pp. 337–353.

MARCINIAK, PRZEMYSLAW, „Theodore Prodromos' Bion Prasis: A Reappraisal", *Greek, Roman and Byzantine studies* 53 (2013), pp. 219–239.

MARJANOVIC-DUSANIC, SMILJA, „The Byzantine apocalyptic tradition a fourteenth-century Serbian version of the Apocalypse of Anastasia", *Balcanica* 2011 (2011), pp. 25–36.

MAVROUDI, MARIA, „Learned Women of Byzantium and the Surviving Record", în DENNIS SULLIVAN, ELIZABETH FISHER, STRATIS PAPAIOANNOU (ed.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Brill, Leiden, 2011.

MAXWELL, KATHLEEN, „Another Lectionary of the «Atelier» of the Palaiologina, Vat. gr. 352", *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 47–54.

MAYER, WENDY, „Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle", *Vigiliae Christianae* 53, 3 (1999), Brill, pp. 265–288.

MCCARTHY, DENNIS J., „The Symbolism of Blood and Sacrifice", *Journal of Biblical Literature* 88, 2 (1969), pp. 166–176.

McDougall, Sara, „Women and gender in Canon Law”, în Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras (ed.), *The Oxford handbook of women and gender in medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

Meletis, John; Konstantopoulos, Kostas, „The beliefs, myths, and reality surrounding the word hema (blood) from Homer to the present”, *Anemia* 2010 (2010).

Melichar, Petra, „A Heretic with a Distorted Face: Sophia of Montferrat, the «Other» Empress of Byzantium”, în Andrea-Bianka Znorovszky, Christopher Mielke (ed.), *Same bodies, different women. „Other” women in the Middle Ages and the early modern period*, Trivent Publishing, Budapest, 2019, pp. 24–39.

Melichar, Petra, „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond”, în Lioba Theis, Margaret Mullett, Michael Grünbart (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 409–416.

Mercati, Msg Angelo, „Giovanni Ciparisiotta alla corte di Gregorio XI (novembre 1376 —dicembre 1377)”, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1 (1929), pp. 496–501.

Meyendorff, John, „Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition”, *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990).

Meyer, Mati, „The Levite’s Concubine: Imaging the Marginal Woman in Byzantine Society”, *Studies in Iconography* 27 (2006), pp. 45–76.

Mitsiou, Ekaterini, „Female monastic communities and the Church from the 13th to 14th c.”, în Christian Gastgeber,

Ekaterini Mitsiou, Johann Preiser-Kappeller (ed.), *The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison. Proceedings of the International Conference Vienna, September 12th - 15 th 2012. In Memoriam Konstantinos Pitsakis (1944 - 2012) and Andreas Schminck (1947 - 2015)*, vol. 502, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2017.

Mitsiou, Ekaterini, „Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina", în M.H. Blanchet (ed.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient etd'Occident (XIIIe -XVIIIe s.)*, 77-96, Paris, 2016.

Mitsiou, Ekaterini, „The Patriarchate and Imperial Power", în Christian Gastgeber, Johannes Preiser-Kapeller, Ekaterini Mitsiou, Vratislav Zervan (ed.), *A companion to the Patriarchate of Constantinople* (Brill's companions to the Byzantine world, 9), Brill, Leiden. Boston, 2021.

Monfasani, John, „Cardinal Bessarion and the Latins", în *Bessarion's Treasure*, De Gruyter, 2020, pp. 5–22.

Mullett, Margaret, „Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", în Michael Angold (ed.), *The Byzantine aristocracy: IX to XIII centuries* (BAR International Series 221), B.A.R., Oxford, 1984.

Murata, Koji, „Cartulary and Archive of the Lembiotissa Monastery near Smyrna: Some Preliminary Remarks", *Journal of Western Medieval History* 38 (2016), pp. 37–66.

Murphy, Francis X., „Melania the Elder: a Biographical Study", *Traditio* 5 (1947), Cambridge University Press, pp. 59–77.

Nasaina, Marina, „Woman's Position in Byzantine Society", *Open Journal for Studies in History* 1 (2018), pp. 29–38.

Neacşu, Adriana, „„Cosmologia" origeniană din tratatul „Peri arhon"(«Despre principii»)", *Analele Universității din Craiova. Filozofie, sociologie, istorie* 17, 1 (2006).

Necipoglu, Nevra, „The Social Topography of Late Byzantine Constantinople: Evidence from the Patriarchal Register", *Journal of Turkish Studies* 36 (2010), pp. 133-143.

Nelson, Robert S.; Lowden, John, „The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions", *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 59–68.

Neville, Leonora, „Theodore Skoutariotes", în *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 232–236.

Nicol, Donald M., „The Byzantine reaction to the second Council of Lyons, 1274", în Geoffrey Cuming, Derek Baker (ed.), *Councils and Assemblies: Papers Read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church history VII), Cambridge University Press, London. New York, 1971.

Nousia, Fevronia, „The Transmission and Reception of Manuel Moschopoulos' Schedography in the West", în Federica Ciccolella, Luigi Silvano (ed.), *Teachers, students, and schools of Greek in the Renaissance* (Brill's studies in Intellectual History 264), Brill, Leiden, 2017.

Nousia, Fevronia, „Theodora Raoulaina`s Autograph Codex Vat. gr. 1899 and Aelius Aristides", în Baukje van den Berg, Divna Manolova, Przemysław Marciniak (ed.), *Byzantine*

Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th–15th Centuries, Cambridge University Press, Cambridge, 2022.

Oancea, Dorin, „Teologia Religiilor în Biserica Primară: Athenagoras, Sf. Justin Martirul, Origen", în Nicolae Moşoiu (ed.), *Relevanța operei părintelui profesor Ion Bria pentru viața bisericească şi socială actuală: direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii şi unității Bisericii : lucrările conferinței cu participare internațională: Sibiu, 14-17 mai 2009*, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2010.

Olshanetsky, Haggai, „Fields of Byzantium: Justinian's army at war", *Medieval Warfare* 6, 3 (2016), Karwansaray BV, pp. 19–24.

Panagopoulos, Spyros P., „Kassia: A female hymnographer of 9th century Byzantium and her hymnographic poem on the Vesper of Holy Tuesday", *De Medio Aevo* 7, 1 (2015), Facultad de Geografía e Historia. Grupo de Investigación CAPIRE, pp. 115–128.

Papadogiannakis, Yannis, „Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-Century Byzantium", *Studies in Church History* 45 (2009), Cambridge University Press, pp. 130–142.

Papandreou, Marilu A., „Byzantine Metaphysics of Artefacts? The Case of Michael of Ephesus' Commentary on Aristotle's Metaphysics", *Philosophies* 88, 7 (2022).

Papathanassiou, Maria, „Iatromathematica (medical astrology) in late antiquity and the Byzantine period", *Medicina nei secoli* 11 (1999), pp. 357–76.

PARKER, HOLT N., „Galen and the Girls: Sources for Women Medical Writers revisited”, *The Classical Quarterly* 62, 1 (2012), Cambridge University Press, pp. 359–386.

PARKER, HOLT N., „Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire”, în LILIAN R. FURST (ed.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*, University Press of Kentucky, Kentucky, 2014.

PARKER, HOLT, „Women and Medicine”, în SHARON L. JAMES, SHEILA DILLON (ed.), *A Companion to Women in the Ancient World*, 1, Wiley, West Sussex, 2012, pp. 107–124.

PASCUAL, CARLOS, „Egeria, la Dama Peregrina”, *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXX (2005).

PATERA, MARIA, „Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec”, *Revue des études byzantines* 64, 1 (2007), pp. 311–327.

PEARCY, LEE T., „Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides”, *Transactions of the American Philological Association (1974-)* 118 (1988), [Johns Hopkins University Press, American Philological Association], pp. 377–391.

PETIT, CAROLINE, „What does Pseudo-Galen tell us that Galen does not? Ancient medical schools in the Roman Empire”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), Wiley, pp. 269–290.

PETROVA-TANEVA, MAYA, „The life of St. Theophano the empress in Balkan cyrillic manuscripts: archaeographical notes on the preserved slavic copies”, *Palaeobulgarica* XL, 4 (2016), pp. 3–26.

PINGREE, DAVID, „Gregory Chioniades and Palaeologan Astronomy”, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), p. 133.

PODARU, ADRIAN-AUREL, „Sfântul Augustin şi ştiința timpului său”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Bioethica* 52, 2 (2007), pp. 101–113.

POLITO, ROBERTO, „On the Life of Asclepiades of Bithynia”, *The Journal of Hellenic Studies* 119 (1999), The Society for the Promotion of Hellenic Studies, pp. 48–66.

POMEROY HARRINGTON;, KARL; SCOTT, KENNETH, „Lucius Apuleius”, în *Selections from Latin Prose and Poetry*, Harvard University Press, 1933, pp. 456–460.

POP, CRISTINA, „Unele aspecte privind divorțul în Dreptul roman”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Iurisprudentia* 2 (2005).

POULAKOU-REBELAKOU, E.; LASCARATOS, J.; MARKETOS, S. G., „Abortions in Byzantine times (325 -1453 AD)”, *Vesalius* II (1996).

PUCHNER, WALTER, „Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch”, *Wiener Studien* 119 (2006), Austrian Academy of Sciences Press, pp. 77–113.

RAPP, CLAUDIA, „Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience”, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), pp. 313–344.

RAWSON, ELIZABETH, „The Life and Death of Asclepiades of Bithynia”, *The Classical Quarterly* 32, 2 (1982), Cambridge University Press, pp. 358–370.

RETIEF, FP; CILLIERS, L., „The healing hand: the role of women in Graeco-Roman medicine", *Acta Theologica* 26, 2 (10 martie 2010), pp. 165–188.

RHOBY, ANDREAS, „Poetry on Commission in Late Byzantium (13th–15th Century)", în WOLFRAM HORANDNER, ANDREAS RHOBY, NIKOS ZAGKLAS (ed.), *A Companion to Byzantine Poetry* (Brill's Companions to the Byzantine world, 4), Brill, Leiden. Boston, 2019.

RIEHLE, ALEXANDER, „Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin", în LIOBA THEIS, MARGARET MULLETT, MICHAEL GRÜNBART (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 299–316.

ROBINS, ROBERT H., „John Glykys: the maintenance of standards", în WERNER WINTER (ed.), *The Byzantine Grammarians: Their Place in History* (Studies and Monograph 70), Walter de Gruyter, Berlin. New York, 2011.

ROGERS, CLIFFORD J.; DEVRIES, KELLY, „The Wars and the Army of the Duke of Cephalonia Carlo I Tocco (c. 1375–1429)", în *Journal of Medieval Military History: Volume XI*, Boydell & Brewer, 2013, pp. 167–182.

ROHNER, RONALD, „Toward a Conception of Culture for Cross-Cultural Psychology", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 15 (1984), pp. 111–138.

ROSSO, ANA MARIA, „From Iology to Toxicology: A new specialization in Ancient Alexandrian School", *Toxicology Reports* 8 (2021), pp. 1310–1323.

RUNCIMAN, STEVEN, „Women in Byzantine aristocratic society", în MICHAEL ANGOLD (ed.), *The Byzantine aristocracy, IX to XIII centuries*, B.A.R., Oxford, England, 1984.

RYDÉN, LENNART, „The Bride-shows at the Byzantine Court. History or Fiction?", *Eranos* 83 (1985).

RYDER, EDMUND CAMPION, „An epigram for Saint Anastasia Pharmakolitria commissioned by the Panhypersebaste Irene Palaiologina", în THOMAS F MATHEWS, JOSEPH D ALCHERMES, HELEN C EVANS, THELMA K THOMAS (ed.), *Anathemata heortika: studies in honor of Thomas F. Mathews*, Philipp von Zabern, Mainz, 2009.

SALADI-MENDELOVICI, HELEN, „A contribution to the study of the byzantine notarial formulas: the infirmitas sexus of women and the Sc. Velleianum", *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990).

SALAZAR, CHRISTINE F.; VAN DER EIJK, PHILIP, „Aetius of Amida's abbreviations of his Galenic source texts", în ISABELLE BOEHM, DANIEL VALLAT (ed.), *Epitome*, MOM Éditions, 2020.

SALLER, RICHARD P., „Roman Dowry and the Devolution of Property in the Principate", *The Classical Quarterly* 34, 1 (1984), Cambridge University Press, pp. 195–205.

SAXONHOUSE, ARLENE W., „The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory* 4 (1976).

SCARBOROUGH, JOHN, „Scribonius Largus and Friends", în PAUL T. KEYSER, JOHN SCARBOROUGH (ed.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 698–720.

Scarborough, John, „Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013), pp. 742–762.

Setton, Kenneth M., „A Note on Michael Choniates, Archbishop of Athens (1182-1204)”, *Speculum* 21, 2 (1946), pp. 234–236.

Setton, Kenneth M., „The Byzantine Background to the Italian Renaissance”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, 1 (1956).

Sevcenko, Ihor, „Leon Bardales: sa vie et son oeuvre”, *Parekbolai* 1 (2011).

Sheppard, L. A., „A Fifteenth-Century humanist, Francesco Filelfo”, *The Library* XVI, 1 (1935), pp. 1–26.

Simic, Kosta, „Kassia`s hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works”, *ЗРВИ* XLVIII (2011).

Singelis, Theodore M.; Bond, Michael; Sharkey, William F.; Lai, Siu Yiu, „Unpackaging culture's influence on self-esteem and embarrassability”, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 30 (1999).

Smarnakis, Yannis, „Thessaloniki during the Zealots' Revolt (1342-1350): Power, Political Violence and the Transformation of the Urban Space”, *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (2018), pp. 119–148.

Spain, Daphne, „Gendered Spaces and Women`s Status”, *Sociological Theory* 11 (1993).

Stewart, Michael, „The Andreios Eunuch-Commander Narses: Sign of a Decoupling of Martial Virtues and Masculinity in the Early Byzantine Empire?", *Cerae* 2 (2015), pp. 1–25.

Storti, Gemma, „Metrodora's Work on the Diseases of Women and their Cures", *Estudios bizantinos* 6 (2018), pp. 89–110.

Stoudite, Theodore the, „Establishing a Holy Lineage: Theodore the Stoudite's Funerary Catechism for His Mother (BHG 2422)", în Stephanos Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, traducere de Michael J. Featherstone, Ashgate, Farnham, 2011, pp. 13–52.

Šuica, Marko, „The Image of the Battle of Kosovo (1389) Today: a Historic Event, a Moral Pattern, or the Tool of Political Manipulation", în R. J. W. Evans, Guy P. Marchal (ed.), *The Uses of the Middle Ages in Modern European States: History, Nationhood and the Search for Origins* (Writing the Nation), Palgrave Macmillan UK, London, 2011, pp. 152–174.

Taft, Robert F, „The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine history", în Margaret Mullett, Anthony Kirby (ed.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-century Monasticism*, Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1994.

Taft, Robert F., „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), p. 179.

Talbot, Alice-Mary, „A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women", *Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985).

Talbot, Alice-Mary, „Agricultural properties in Palaiologan Constantinople", în Albrecht Berger, Sergei Mariev,

Günter Prinzing, Alexander Riehle (ed.), *Koinotaton Doron: Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461)*, Walter de Gruyter, Berlin, 2016.

Talbot, Alice-Mary, „Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), [President and Fellows of Harvard College, Harvard Ukrainian Research Institute], pp. 604–618.

Talbot, Alice-Mary, „Building Activity in Constantinople under Andronikos II; The Role of Women Patrons in the Construction and Restauration of Monasteries", în Nevra Necipoğlu (ed.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Brill, Leiden; Boston, 2001.

Talbot, Alice-Mary, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", în *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan* (Dumbarton Oaks Papers 46), Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992.

Talbot, Alice-Mary, „Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and Its Art", *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 135–165.

Talbot, Alice-Mary, „Female Patronage in the Palaiologan Era: Icons , Minor Arts and Manuscripts", în Lioba Theis, Michael Grünbart, Margaret Mullett (ed.), *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Böhlau Verlag, Wien, 2014, pp. 259–274.

Talbot, Alice-Mary, „Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period", în *The Twilight of Byzantium: aspects of cultural and religious history in the*

late Byzantine empire, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2010, pp. 15–26.

Talbot, Alice-Mary, „Women's Space in Byzantine Monasteries", *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), pp. 113–127.

Telea, Marius, „Medical Care in Byzantium from Mission to Devotion", *European Journal of Science and Theology* 8, 2 (2012).

Timariu, Bogdan, „The Dialogue of Emperor Manuel II Paleologus. Context and History", *Revista Teologică* 1 (2019).

Timariu, Bogdan, „The Dialogue of Emperor Manuel II Paleologus. Context and History", *Revista Teologică* 1 (2019).

Tinnefeld, Franz, „Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike", *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003), pp. 153–172.

Toth, Ida, „Rhetorical Θέατρον in Late Byzantium: The example of Palaiologan imperial orations", în Michael Grünbart (ed.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin. New York, 2007.

Tougher, Shaun F., „Byzantine eunuchs: an overview, with special reference to their creation and origin.", în Elisabeth james (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, 1997, pp. 168–184.

Treadgold, Warren, „The historicity of the imperial brideshows", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 54 (2004), pp. 39–52.

Tsagkaris, Christos; Loudovikou, Anna; Moysidis, Dimitrios V.; Papazoglou, Andreas S.; Kalachanis, Konstan-

TINOS, „In the Footsteps of Scribonius Largus, a Pioneer of Clinical Pharmacy in Ancient Rome”, *Borneo Journal of Pharmacy* 4, 3 (2021), pp. 226–230.

TSOUCALAS, GREGORY; SGANTZOS, MARKOS, „Aspasia and Cleopatra Metrodora, Two Majestic Female Physician – Surgeons in the Early Byzantine Era”, *Journal of Universal Surgery* 4 (2016), p. 55.

UNTERWEGER, ULRIKE, „The image of the Empress Theodora as Patron”, în LIOBA THEIS, MARGARET MULLETT, MICHAEL GRÜNBART, GALINA FINGAROVA, MATTHEW SAVAGE (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014.

UYGUN, ÇILEM, „The Temple of Kronos at Tlos”, în BRITTA ÖZEN-KLEINE, TANER KORKUT (ed.), *Festschrift für Heide Froning*, E Yayınları, Instanbul, 2018.

VIANÈS, LAURENCE, „Les Errances d’Ulysse par Matthieu d’Éphèse, alias Manuel Gabalas (XIVe siècle)”, *GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne* 7, 1 (2003), pp. 461–480.

VISCUSO, PATRICK, „Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage”, *The Greek Orthodox Theological Review* 64, 1–4 (1999).

VISCUSO, PATRICK, „Theodore Balsamon’s Canonical Images of Women”, *Greek, Roman and Byzantine studies* 45 (2005).

VUOLANTO, VILLE, „Public Agency of Women in the Later Roman World”, în JUSSI RANTALA (ed.), *Gender, Memory, and Identity in the Roman World*, Amsterdam University Press, 2019, pp. 41–62.

WALKER, ALICIA, „Magic in Medieval Byzantium”, în DAVID J. COLLINS (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

WEISS, GÜNTER, „Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur”, *Historische Zeitschrift* 224, 1 (1977), De Gruyter Oldenbourg, pp. 529–560.

WHITING, MARLENA, „Asceticism and Hospitality as Patronage in the Late Antique Holy Land. The examples of Paula and Melania the Elder”, în LIOBA THEIS, MARGARET MULLETT, MICHAEL GRÜNBART, GALINA FINGAROVA, MATTHEW SAVAGE (ed.), *Female founders in Byzantium and beyond* (Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60–61), Böhlau, Wien, 2014.

WILSON, JOHN NIGEL, „Books and readers in Byzantium”, în CYRIL A. MANGO, IHOR ŠEVČENKO (ed.), *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1975.

WILSON, NIGEL G., „The Libraries of the Byzantine World”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 8, 1 (1967), pp. 53–80.

WIRTH, PETER, „Zum Geschichtsbild Kaiser Johannes’ VII. Palaiologos”, *Byzantion* 35, 2 (1965), pp. 592–600.

WOLTERS, CHRISTIAN, „Beobachtungen am Freisinger Lukasbild”, *Kunst-chronik* 17 (1964), pp. 85–91.

WOODS, DAVID, „On the Death of the Empress Fausta”, *Greece & Rome* 45, 1 (1998), Cambridge University Press, pp. 70–86.

WYPUSTEK, ANDRZEJ, „Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution", *Vigiliae Christianae* 51, 3 (1997), Brill, pp. 276–297.

YOUNI, MARIA, „Adultery in Byzantine Law: Development and Survivals", în CHARALAMPOS K. PAPASTATHĒS (ed.), *Byzantine Law, Proceedings of the International Symposium of Jurists 1998 (Thessaloniki)*, Bar Association of Thessaloniki, Thessaloniki, 2001, pp. 279–298.

ZAGKLAS, NIKOS, „A Byzantine grammar treatise attributed to Theodoros Prodromos", *Graeco-Latina Brunensia* 16, 1, pp. 77–86.

ZULIAN, GIULIA, „Reconstructing the Image of an Empress in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the Chapel of Christ Antiphonites", *Rosetta* 2 (2007).

Resurse electronice

MOUTAFOV, EMMANUEL, „Blachernai, Basilica of the Virgin Mary", *Encyclopaedia of the Hellenic World, Constantinople*, vol. III, http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaId=11778.

SCOTT, S. P., „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 48", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL48_Scott.htm.

WISE, LEO VI THE, „The New Constitutions of the Emperor Leo: Novel 74", https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL74_Scott.htm.

Wise, Leo VI the, „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 109”, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL109_Scott.htm.

Wise, Leo VI the, „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 89”, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL89_Scott.htm.

Wise, Leo VI the, „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 91”, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL91_Scott.htm.

Wise, Leo VI the, „The New Constitutions of the Emperor Leo : Novel 27”, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/NL27_Scott.htm.

ISBN: 978-606-37-2231-8